N° 8 1950 Septembre-Octobre

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS »

La nouvelle encyclique était attendue dans les milieux catholiques. On savait le Saint-Père préoccupé de certains mouvements d'idées et décidé à intervenir ; on savait aussi qu'il désirait que son intervention apparût à tous aussi ferme et précise dans les décisions doctrinales que pleine de charité pour les personnes et attentive à ne pas entraver la saine ardeur au travail chez les professeurs et étudiants de théologie.

Quiconque a lu et étudié les encycliques, les lettres et les discours de S.S. Pie XII sait avec quel soin extrême il nuance sa pensée, afin de n'être interprété ni au delà ni en deçà de ce qu'il veut énoncer. Ce qui frappe d'emblée à la lecture de l'encyclique « Humani generis », c'est cette modération toute paternelle du ton et ce souci très marqué de bien définir les limites dans lesquelles veut se maintenir l'autorité pontificale. Si le pape rejette une adaptation excessive, par « irénisme » mal compris, aux idées de ceux qu'on veut conquérir à la foi catholique, c'est après avoir déclaré qu'il est légitime de viser à découvrir « l'élément de vérité... qui se cache parfois dans les affirmations fausses » et de profiter de ces affirmations elles-mêmes « pour scruter et considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques ou théologiques ». S'il blâme une liberté illégitime prise en philosophie par rapport « aux principes et énoncés essentiels », c'est après avoir rappelé que l'Eglise « abandonne à la libre discussion des esprits compétents de nombreux points qui ne touchent ni directement, ni indirectement aux questions de foi et de morale ».

La même modération se manifeste à l'égard des personnes. Le pape n'a voulu citer aucun nom. Ensuite il a tenu à affirmer à plusieurs reprises que l'ensemble des théologiens catholiques est à l'abri de tout reproche : « Quoique nous sachions bien que les docteurs catholiques se gardent généralement de ces erreurs... ». « Nous savons, à la vérité, que la plupart (1) (en latin : plerosque) des maîtres catholiques, dont les travaux profitent aux Athénées, aux Séminaires et aux Collèges d'Instituts religieux, sont loin de ces erreurs ». En-

(1) La traduction française officielle « la majorité » ne rend pas ici le mot latin « plerosque », qui dit davantage.

fin plusieurs fois le Saint-Père a voulu reconnaître et affirmer la loyauté des intentions chez certains qui se sont trompés : « Beaucoup, déplorant la discorde et la confusion qui règnent dans les esprits, mus par un zèle des âmes imprudent, éprouvent dans leur ardeur un vif désir de rompre les barrières qui divisent d'honnêtes gens ; ils adoptent, en conséquence, un tel « irénisme » que, laissant de côté les questions qui divisent les hommes, ils envisagent non seulement de combattre d'un commun accord l'athéisme envahissant, mais même de réconcilier les dogmes, fussent-ils opposés. » A la fin de l'encyclique il revient encore sur ce « propos mal réglé d'apostolat ».

La même modération se manifeste enfin dans la volonté souvent exprimée de ne pas arrêter ou ralentir par ces prescriptions la recherche libre et confiante. Dès l'introduction, le pape avait engagé les « théologiens et philosophes catholiques » à « ne pas ignorer ou négliger ces systèmes qui s'écartent plus ou moins de la voie droite » ; ailleurs il demande que la « doctrine de l'évolution » soit de la part des savants catholiques « l'objet de recherches et de discussions » ; il désire que les exégètes « explorent et établissent » *en quel sens* les onze premiers chapitres de la Genèse appartiennent véritablement au genre historique, tout en ne répondant pas au concept moderne de l'histoire ; dans la conclusion il exhorte de nouveau les professeurs d'instituts ecclésiastiques « à chercher de toutes leurs forces à concourir au progrès des sciences qu'ils enseignent », mais sans outrepasser les limites établies par le Saint-Siège.

Avoir constaté ce souci anxieux de jugement nuancé, de charité paternelle, de confiance en la recherche aidera les prêtres et les fidèles à recevoir l'encyclique comme elle doit être reçue, c'est-à-dire comme une parole de lumière, donnée dans la sérénité de la charité apostolique et avec le seul souci du bien des intelligences.

Occasion et but de l'encyclique.

Le Saint-Père indique clairement lui-même, dans l'encyclique, les *occasions* qui l'ont provoquée et, en conséquence, les *caractères du redressement* qu'il a en vue. Il pose délibérément dès le début, comme causes premières et éloignées du mal, les *erreurs contemporaines en dehors de l'Eglise* : monisme panthéiste fondé sur l'idée d'évolution ; matérialisme dialectique ; existentialisme athée ou rejetant la valeur du raisonnement métaphysique ; faux historicisme renversant les fondements de toute vérité absolue soit en philosophie soit dans la conception du dogme ; enfin, parmi ceux qui sont venus à l'Eglise, convertis du rationalisme d'autrefois, un reste de défiance de la raison et du magistère. Ces tendances néfastes de l'extérieur, puissamment soutenues par des esprits parfois très séduisants, ne pouvaient manquer de peser sur l'atmosphère générale de la pensée catholique.

Certes, déclare le pape (nous venons de le rappeler) « les docteurs catholiques se gardent généralement de ces erreurs »; mais un mal commence auquel le Saint-Père veut « s'opposer dès le principe », afin de ne pas devoir peut-être un jour, s'il différait son intervention, « porter remède à une maladie déjà invétérée ».

L'époque actuelle est une époque dangereuse du point de vue intellectuel. Dès le début de son pontificat, Pie XII a stigmatisé « l'agnosticisme religieux et moral » comme le grand mal de notre temps; la seconde guerre mondiale, provoquée et conduite avec un tel mépris des valeurs morales, l'extension du « communisme athée », le succès des philosophies matérialistes ou agnostiques ont bouleversé davantage encore la confiance dans les vérités religieuses et morales définitives. Dans le désarroi intellectuel qui suivit immédiatement la guerre, pour beaucoup d'êtres humains tout sembla remis en question, même ce qui avait toujours paru le plus sûr pour les esprits religieux.

Les catholiques ne pouvaient pas ne pas ressentir l'influence de ce mouvement général des idées. Ceux-là en particulier devaient fatalement en éprouver le contre-coup qui, par leur mission d'enseignement ecclésiastique, avaient l'obligation d'étudier de près la pensée de leur époque. C'est dans ces milieux que le Saint-Père discerne le malaise intellectuel aboutissant à un certain nombre d'opinions erronées, auquel il veut porter remède par la fermeté même de ses directives.

Pie XII dégage lui-même deux formes de ce malaise, deux causes de ces erreurs; chez certains, c'est attrait de la nouveauté ou souci de se montrer « de leur temps »; chez d'autres c'est un zèle apostolique mal compris, désireux de rapprocher tous les hommes de bonne volonté en face de l'athéisme envahissant : en conséquence ils atténueront par irénisme des vérités intangibles ou tenteront, sous prétexte de meilleure adaptation, de transformer indûment les méthodes essentielles de la théologie traditionnelle.

Ce qui caractérise le malaise intellectuel présent, c'est qu'il paraît être davantage un ensemble de tendances qu'un système achevé ou en formation. Il se situe, non seulement dans l'enseignement ecclésiastique, mais aussi aux points de contact entre celui-ci et la vulgarisation ou l'application apostolique. Le même souci pratique d'atteindre plus directement les âmes rejaillit sur l'enseignement, comme il rejaillit sur les formes de la liturgie ou sur les méthodes apostoliques. Les auditeurs et les étudiants jouent ici un rôle de grossissement, d'amplification assez notable. Le pape signale ce danger : « Ce que certains enseignent aujourd'hui de façon couverte, avec des précautions et des distinctions, sera proposé demain par d'autres plus audacieux de manière claire et sans restriction, non sans faire tort à beaucoup, spécialement au jeune clergé, et non sans dommage pour l'autorité ecclésiastique ». Il signale aussi le danger de notes de cours ou d'exposés privés, plus audacieux que les livres imprimés et qu'on se communique de main en main au détriment de la fermeté doctrinale.

Il serait certes injuste de généraliser géographiquement et de pousser au noir les traits particuliers qui expriment ce malaise intellectuel; le pape affirme clairement lui-même qu'il s'agit d'un début (nous préférons nous y opposer dès le principe); il déclare que la proposition des opinions nouvelles comporte *des degrés*, des différences de présentation, et qu'il n'y a pas là de doctrine « ayant l'accord unanime des divers auteurs ». Rien donc ici qui rappelle la gravité de la crise moderniste. Mais le Saint-Père sait le danger de toute *confusion intellectuelle*; elle peut demain ou après-demain aboutir à des désastres. Or, contre la confusion des idées, contre un malaise qui, laissé à lui-même, ne peut que grandir et désaxer de plus en plus les intelligences, il n'y a qu'un remède : la *clarté des directives*, la netteté des décisions d'autorité, réclamant de tous une franchise et une loyauté égales dans la soumission.

Là est le but de l'encyclique : *faire la clarté* et, par elle, rétablir la sérénité intellectuelle là où elle a été troublée. Le pape a moins visé à condamner des personnes qu'à prévenir la diffusion des erreurs; il ne se tourne pas vers le passé, mais vers l'avenir; il n'est pas préoccupé de fixer les responsabilités d'hier, mais de déterminer fermement les positions à tenir pour assurer le salut de la pensée catholique.

Les directives sont claires; les unes ont un caractère général et visent surtout d'une part diverses manifestations du relativisme dogmatique ou philosophique, d'autre part le manque de soumission envers le magistère ordinaire de l'Église; les autres touchent des points particuliers et sont distribuées, selon leur objet, entre les diverses parties de l'encyclique, un peu à la manière d'un syllabus de propositions à écarter de l'enseignement catholique.

Les directives se manifestent d'emblée comme étudiées et précisées avec le plus grand soin; tous les mots portent; s'il s'agit du désir naturel de la vision béatifique et de la gratuité de l'ordre surnaturel, ce qui est condamné c'est « de prétendre que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique » (Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet); au delà le Saint-Père n'intervient pas. L'existentialisme qui est rejeté, c'est celui qui « professe l'athéisme ou du moins rejette la valeur du raisonnement métaphysique (« existentialismum » sive atheismum profitentem sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem). Le Saint-Père ne se prononce pas sur la possibilité ou l'existence d'un autre existentialisme qui serait exempt de ces deux erreurs. Parfois c'est par l'addition du *motif doctrinal* de la directive que le pape précise le sens et la portée de celle-ci. Si la naissance *ex Adamo* de tous les êtres humains postérieurs à Adam est affirmée, si le polygénisme est rejeté, c'est parce qu'« on ne voit aucune façon d'accorder pareille

doctrine [du polygénisme] avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du Magistère ecclésiastique sur le péché originel... » (Cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali...). La formule a été rédigée de façon à laisser de côté la question des « préadamites » qui eut son heure de célébrité, et à bien marquer le point essentiel du problème : la doctrine du péché originel ; encore les termes ont-ils été tous attentivement pesés : « cum nequaquam appareat quomodo... componi queat » n'est pas la même chose que « cum appareat... componi nequaquam posse » ; la première formule, très ferme d'ailleurs, reste toutefois moins exclusive et radicale que n'eût été la seconde.

Ces remarques n'ont qu'un but : mettre en pleine lumière toute la valeur de précision et d'autorité doctrinale de l'encyclique « Humani generis » et le devoir des théologiens catholiques d'en faire une étude approfondie.

Résumé sommaire de l'encyclique.

Il n'y a de divisions indiquées ni dans le texte latin de l'encyclique ni dans les traductions officielles existantes. Les titres et sous-titres marqués ci-dessous, p. 840 et ss., relèvent donc de la seule responsabilité de la revue (2).

L'encyclique s'ouvre par l'exposé des *erreurs modernes* en *dehors de l'Eglise*. Rien d'étonnant au fait de ces erreurs à chaque époque de l'histoire vu l'impuissance morale de la raison humaine, dans l'ordre actuel, à atteindre son plein équilibre sans le secours de la révélation divine. — Enumération de ces erreurs modernes, telle que nous l'avons résumée ci-dessus, p. 786.

De là le pape passe naturellement *aux répercussions de ces erreurs dans les milieux catholiques*. Certes le rôle des théologiens et des philosophes catholiques a toujours été d'étudier à fond le milieu de pensée dans lequel ils vivent, tant pour en réfuter les erreurs que pour en dégager les éléments latents de vérité et reconsidérer de plus près les positions traditionnelles en regard de ces nouvelles opinions. Si les théologiens et philosophes catholiques s'étaient maintenus strictement dans ce rôle, le Saint-Siège ne serait certainement pas intervenu. Mais actuellement, bien que les docteurs catholiques se soient généralement gardés de ces erreurs, des déviations particulières se sont produites, soit par amour de la nouveauté et désir de se montrer de son temps, soit par zèle apostolique mal réglé et irénisme imprudent. Le pape précise alors certains modes d'expression de ce mouve-

(2) Nous nous sommes aidé des deux plans proposés jusqu'ici : celui de la Croix du 29 août 1950 ; celui de l'agence Kipa, reproduit par le *Tablet* du 2 septembre 1950 et par la Documentation catholique du 10 septembre.

ment d'idées dans les milieux catholiques : livres imprimés; cours oraux; manuscrits communiqués en privé.

Après cette introduction, trois grandes parties se distinguent clairement dans l'encyclique : les erreurs en *théologie* — en *philosophie* — dans les *sciences positives*.

Pour ce qui concerne les erreurs en *théologie*, quatre aspects principaux retiennent l'attention du Souverain Pontife. 1°) D'abord et avant tout le *relativisme dogmatique*; certaines tendances actuelles « non seulement y conduisent mais le renferment déjà ». Sous prétexte de revenir, dans l'exposition de la doctrine catholique, « aux expressions employées par la Sainte Ecriture et les Pères » afin de mieux rencontrer les dissidents, on en arrive « à négliger, ou rejeter ou priver de leur valeur tant de notions importantes que des hommes d'un génie et d'une sainteté non communs, sous la vigilance du Magistère et non sans l'illumination et la conduite du Saint-Esprit, ont conçues, exprimées et précisées dans un travail plusieurs fois séculaire pour formuler toujours plus exactement les vérités de la foi » Ensuite on leur substitue « des notions et des expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle, qui existent aujourd'hui et disparaîtront demain comme la fleur des champs; c'est faire du dogme lui-même comme un roseau agité par le vent ». Pie XII s'étend avec insistance sur la *valeur absolue de vérité* des formules dogmatiques.

2°) La doctrine du *Magistère* tant ordinaire qu'extraordinaire, des rapports entre liberté de recherche des théologiens et interventions du Magistère, de la nature de l'assentiment requis envers une décision non infaillible est alors exposée; l'encyclique réagit contre la tendance à mettre l'accent sur l'Ecriture et la Tradition d'une manière qui affaiblit les droits du Magistère vivant : le souci de revenir aux sources et d'éclairer par tout le passé le présent de l'Eglise ne doit pas faire oublier que c'est, à chaque époque, le Magistère vivant actuel de l'Eglise qui, seul, a reçu et garde, de par l'institution du Christ, la fonction d'interprétation authentique du dépôt révélé et que ce Magistère doit exercer son action de direction intellectuelle bien au delà des définitions dogmatiques, avec obligation correspondante de soumission des chercheurs.

3°) Quatre erreurs sont notées relativement à l'interprétation de l'Ecriture Sainte : les trois premières ont déjà à plusieurs reprises été condamnées comme contraires à la saine exégèse catholique : limitation de l'inerrance scripturaire à ce qui concerne les vérités morales et religieuses; distinction illégitime entre le sens divin caché, de l'Ecriture, qui serait seul infaillible, et le sens humain; interprétation scripturaire ne tenant compte ni de l'analogie de la foi, ni de la tradition de l'Eglise. En un quatrième point, le pape accentue la position déjà prise dans la lettre de condamnation de Dain Cohenel et dans l'ency-

clique *Divino afflante Spiritu* : il condamne les attaques dirigées contre l'interprétation *littérale* de l'Ecriture, attaques partant du faux principe que l'exégèse *symbolique et spirituelle* doit *se substituer* à celle-ci ; il rejette l'opinion qui prétend que c'est par l'exégèse symbolique et spirituelle que « les Livres de l'Ancien Testament qui, aujourd'hui dans l'Eglise, resteraient fermés comme une fontaine scellée, seraient enfin de nouveau intelligibles à tous. Par cette voie, assure-t-on, s'évanouissent toutes les difficultés qui n'entravent que ceux qui restent attachés au sens littéral des Ecritures. »

4°) Vient alors une série d'environ dix erreurs particulières, dans le domaine de la théologie, simplement énumérées pour mettre en garde contre elles : elles se suivent dans un ordre qui semble évoquer l'ordre de succession des traités théologiques : De Deo, De Deo creante, De Deo elevante, De sacramentis, De Ecclesia, De vera religione. Le commentaire plus approfondi, qui sera consacré dans la revue aux erreurs théologiques condamnées dans l'encyclique, reprendra ces points particuliers.

La partie de l'encyclique consacrée à la *philosophie* est faite de deux points essentiels, souvent rappelés par le Magistère suprême depuis le Concile du Vatican.

Elle est d'abord une *apologie de la valeur de la raison humaine*, contre toute tentative agnostique ou positiviste, et en conséquence une apologie de ces *principes métaphysiques fondamentaux* qui sont à la base de la philosophie traditionnelle. L'encyclique rappelle en même temps les domaines où doit être affirmé par les catholiques ce pouvoir efficace de la raison : « On sait l'importance que l'Eglise attache au pouvoir qu'a la raison humaine de démontrer, avec certitude, l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement à partir de signes divins les fondements de la foi chrétienne, d'exprimer justement la loi inscrite par le Créateur dans le cœur des hommes, enfin, d'atteindre à une certaine connaissance des mystères, véritable et très fructueuse (cfr Conc. Vat. D.B. 1796) ». Or pour que la raison, ayant à résoudre ces problèmes, « arrive à s'exercer ainsi avec justesse et sûreté » il faut qu'elle ait été « formée comme il convient », c'est-à-dire qu'elle ait été « pénétrée de cette philosophie saine que nous avons reçue des siècles chrétiens » : suit alors la défense, contre ses détracteurs agnostiques, de cette *métaphysique* fondamentale. Il est utile de remarquer que, dans l'exposé de ce premier point, strictement dogmatique, l'encyclique ne prononce pas le mot de « philosophie scolastique » ou de « philosophie thomiste » ; elle n'a en vue jusqu'ici que cette philosophie essentielle, qui est indispensable dans la synthèse apologétique et théologique du catholicisme et qui est du reste l'âme de la philosophie scolastique.

Le pape fait un pas de plus dans le point suivant où il se place,

non plus au point de vue dogmatique, mais au point de vue pédagogique de la formation des futurs prêtres dans les séminaires catholiques : « Si on a bien saisi ces points de vue, on apercevra sans peine pourquoi l'Eglise exige que ses futurs prêtres soient formés aux disciplines philosophiques selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique (*C.I.C.*, can. 1366, 2). C'est que l'expérience de plusieurs siècles lui a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinate, qu'il s'agisse de former de jeunes esprits, ou d'approfondir les vérités les plus secrètes, s'impose entre toutes par ses mérites singuliers; sa doctrine s'harmonise avec la Révélation divine comme par un juste accord; elle est singulièrement efficace pour établir, avec sûreté, les fondements de la foi, comme aussi pour recueillir, de façon sûre et utile, les fruits du vrai progrès (*A.A.S.*, vol. XXXVIII, 1946, p. 387) ». Or cette philosophie a été récemment l'objet d'un certain nombre d'attaques : l'encyclique les parcourt l'une après l'autre et y répond point par point; en même temps elle précise à l'occasion les présupposés erronés qui sont à la base soit de ces attaques soit des philosophies qu'on oppose à la *philosophia perennis*. Le commentaire qui sera consacré dans la revue à la partie philosophique de l'encyclique reprendra chacun de ces points.

La 3e partie de l'encyclique a pour objet certains rapports entre *la foi et les sciences positives*. Ce sont d'abord la *biologie* et l'*anthropologie*, mises en cause quant à deux questions essentielles : 1° l'origine du corps humain dans le système de l'évolution générale des organismes vivants : ici le Saint-Père proclame nettement la liberté de la recherche, pourvu qu'elle soit conduite « avec le sérieux, la modération et la mesure nécessaires » et « à la condition que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise »; 2° le polygénisme (précisé en ce sens qu'il y aurait eu « sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme le premier père de tous », « ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères »). Ici le pape déclare que « les fils de l'Eglise n'ont plus du tout pareille liberté ». Le motif en est la doctrine catholique du péché originel : « on ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient (cfr *Rom.*, V, 12-19; *Conc. Trident.*, sess. V, can. 1-4). »

Après la biologie et l'anthropologie, viennent les *sciences historiques* à propos des récits de l'Ancien Testament et tout particulièrement des onze premiers chapitres de la Genèse. Le pape blâme « certaine manière beaucoup trop libre d'interpréter les Livres historiques

de l'Ancien Testament » et reprend, en l'interprétant officiellement, la lettre adressée par la Commission biblique à l'archevêque de Paris (16 janvier 1948; *A.A.S.*, XL, p. 45-48; *N.R.Th.*, 1948, p. 653-655). Cette interprétation ne restreint en rien le sens et la portée du document précédent mais le confirme en tous points, en précisant la tâche future des exégètes en ce domaine : Si ces onze premiers chapitres « ne répondent pas de façon rigoureuse au concept de l'histoire qui fut celui des grands historiens grecs et latins, ou qui est celui des maîtres de notre temps », toutefois ils « appartiennent, en un sens véritable, que les exégètes devront encore explorer et établir, au genre historique ». Les exégètes sont donc invités à préciser davantage les caractères de ce genre historique très spécial. Le pape trace lui-même quelques jalons de cette recherche de précision : « les hagiographes décrivent de façon populaire » ; « on peut accorder qu'ils ont pris quelque chose aux narrations populaires » de leur temps, à condition de ne pas perdre de vue *le rôle de l'inspiration divine* dans « le choix et l'appréciation des documents » utilisés.

L'encyclique se termine par un appel à la vigilance attentive des évêques et supérieurs généraux d'Ordres et d'Instituts religieux et à l'obéissance entière et convaincue de tous les professeurs d'Instituts ecclésiastiques.

Conclusion.

L'encyclique « Humani generis » se présente à nous comme une œuvre de *lumière*, destinée à dissiper une confusion qui tendait à s'accroître et qui, dans l'ambiance actuelle, pouvait devenir néfaste : elle réclame de nous cette *docilité intellectuelle totale* qui cherche à *comprendre pleinement* pour obéir parfaitement. Elle se présente comme une œuvre de *pondération et de précision*, traçant la voie droite entre les erreurs possibles soit par excès soit par défaut; elle exige de chacun de nous cette *étude approfondie*, qui, s'élevant au-dessus des irréflexions de la passion et du parti-pris, s'efforce de parvenir au cœur de chaque question, pour pénétrer toutes les raisons théologiques de la décision pontificale. Elle est une œuvre de *paix et de charité*, laissant de côté les questions de personnes pour ne voir que le bien de la doctrine catholique éternelle; elle demande de nous *cette même charité délicate*, qui évite toutes polémiques oiseuses et suspicions mutuelles, pour ne chercher qu'à promouvoir en toute loyauté, selon les intentions du pape, la pleine orthodoxie de la pensée catholique.

C'est dans cet esprit que la *Nouvelle Revue Théologique* voudrait offrir à ses lecteurs, en plusieurs articles, un commentaire de l'encyclique « Humani generis ». La note présente n'a voulu être qu'une simple introduction.

Jean LEVIE, S. I.

LES CONDITIONS D'APPLICATION DE LA « SANATIO IN RADICE »

L'expression « conditions d'application » est prise ici au sens large : elle désigne notamment : 1) *les conditions d'application proprement dites*; 2) *les lois de compétence* et 3) *la théorie de la cause.* Il suffira d'ailleurs de rappeler les principes fondamentaux des solutions établies avec certitude, pour traiter ensuite plus amplement les questions controversées (1).

I. *Les conditions d'application proprement dites*

Les conditions d'application concernent, d'une part, la nature du consentement matrimonial, objet de la validation, et, d'autre part, la qualité de la loi irritante, qui s'oppose à l'efficacité juridique de ce même consentement.

Au point de vue du consentement matrimonial à valider, la concession de la « sanatio in radice » requiert :

l'existence d'un vrai consentement matrimonial (2), manifesté comme tel de quelque manière (3) : can. 1139, § 1;

la persistance, au moins virtuelle, de ce consentement, au moment où la grâce de la sanatio est accordée (4) : can. 1139, § 1 et 1140, § 1.

Aucune autorité humaine ne saurait suppléer à l'absence de ces deux conditions essentielles imposées par le droit naturel : c'est, en effet, le consentement qui fait le mariage, et la validation d'un consentement qui a cessé d'exister est inconcevable.

Ainsi, tout consentement « mere fornicarius » ou vicié intrinsèquement par un défaut de droit naturel affectant ce consentement ne peut constituer matière à « sanatio in radice »; au contraire la mauvaise foi des contractants (4bis) et l'absence de forme légitime (au sens canonique du terme) (5) n'excluent pas nécessairement, dans la discipline ac-

---

(1) Pour le détail des questions résolues définitivement, nous renvoyons, une fois pour toutes, aux manuels de droit canonique.

(2) Le can. 1081, § 2, précise la nature du vrai consentement matrimonial.

(3) Le signe doit exprimer le caractère vrai du consentement : la « copula animo coniugali consummata » n'est pas exclue comme signe.

(4) Le vrai consentement ne doit pas nécessairement exister « ab initio matrimonii »; il suffit qu'il ait existé à un moment quelconque avant la « sanatio » et n'ait pas été révoqué (can. 1140, § 2). Sur la nécessité de la persistance du consentement, cfr J. Bernhard, *Propos sur la nature juridique de la sanatio in radice,* dans les *Ephemerides iuris canonici,* Rome, 1948, n° 3, p. 389-406.

(4bis) Le vrai consentement n'est pas incompatible avec la connaissance qu'ont les contractants de l'empêchement dirimant, qui s'oppose à l'efficacité juridique de leur consentement; cfr can. 1085.

(5) Cfr can. 1139, § 1. Il importe, avant de recourir à la « sanatio in radice »,

tuelle, la formation d'un vrai consentement matrimonial : les présomptions en vigueur à ce sujet, dans le droit canonique plus ancien (6), sont désormais abandonnées en faveur de la vérité objective des faits. D'où la possibilité de valider par « sanatio in radice » le mariage civil

---

de s'assurer que le mariage en question relevait effectivement de la forme ordinaire et que la forme extraordinaire ne suffisait pas à assurer sa validité ; cfr spécialement les réponses de la Commission d'interprétation du code des 10 mars 1928, 25 juillet 1931, 3 mai 1945 et celle de la S. Congrégation des Sacrements du 24 avril 1935 (Regatillo, *Interpretatio et iurisprudentia codicis i.c.*, Santander, 1949, p. 379) ; cfr aussi le *Motu proprio* de S.S. Pie XII du 1er août 1948, relatif au can. 1099 (Regatillo, *o.c.*, p. 384).

(6) D'après Esmein (*Le mariage en droit canonique*, Paris, 1935, vol. II, p. 398 ss.), la « sanatio in radice » n'était, dans le droit classique, qu'une annulation rétroactive de l'illégitimité des enfants, « respectu matrimonii » ; bien qu'agissant directement sur le mariage, le pape visait indirectement surtout l'état de filiation des enfants. Ce principe impliquait en lui-même les conditions de son application : il fallait une apparence de mariage, c'est-à-dire un mariage de fait, existant dans la forme, quoique nul au fond (sans quoi, l'action du pape n'aurait pas eu de point d'appui légitime). Qu'adviendra-t-il de la nécessité de l'apparence de mariage, dans le droit moderne ?

Dès le début du XVII^e siècle, deux courants se dessinent : la doctrine commune des canonistes formule la nécessité d'une « figura matrimonii » (Sanchez, *De matrimonio*, L. VIII, disp. VII, n° 12 ; G. Tellez, *Commentaria perpetua*, L. IV, t. XVII, c. 13, n^os 22 et 23 ; P. Corradus, *Praxis dispensationum*, L. VIII, cap. 3, n° 7), tandis que Barbosa se contente de l'« affectus maritalis ».

L'argumentation est simple : à défaut de « figura matrimonii », disent les auteurs de la première école, la légitimation opérée par le pape se réduit à une intervention directe du pape en matière temporelle (Sanchez, *o.c.*, L. VIII, disp. VII, n° 7) ; la « figura matrimonii » est le seul objet susceptible d'être atteint directement par le pape. Précisons que Sanchez n'exige pas explicitement la bonne foi des contractants ; P. Corradus déclare formellement : la bonne foi n'est pas requise (*o.c.*, L. VIII, cap. III, n° 53).

Quant à Barbosa, l'« affectus maritalis », même sans « figura matrimonii », suffit (*Vota decisiva et consultativa canonica*, L. II, votum XXVII, n° 16). Cette solution découle d'ailleurs de la doctrine générale de Barbosa, d'après laquelle la « sanatio in radice » soumet le premier consentement au régime du droit naturel ; la « figura matrimonii » n'avait ainsi plus de raison d'être ; le consentement, qui existe dans l'« affectus maritalis », est la racine suffisante de la « sanatio » : la « figura matrimonii » ne peut que mettre en évidence l'existence du consentement (*o.c.*, L. II, vot. 27, n° 17). On ne peut cependant dissimuler son étonnement, quand Barbosa affirme que son opinion relève de la doctrine traditionnelle ; et, pour le prouver, l'auteur allègue l'autorité des canonistes que Sanchez citait pour étayer la thèse de la nécessité de la « figura matrimonii », à savoir Joannes Andreae et Panormitanus (l'étude approfondie de la « sanatio in radice » dans le droit canonique classique reste à faire).

Le XVIII^e siècle n'apportera pas d'élément nouveau : le principe de la « figura matrimonii » est communément admis : Riganti, Schmalzgrueber et Benoît XIV paraissent être les seuls canonistes à traiter explicitement du problème ; Reiffenstuel, Ubaldus Giraldi et saint Alphonse de Liguori n'en parlent pas.

Les deux premiers auteurs reproduisent simplement l'argumentation de Sanchez (Riganti, *Commentaria in regulas... cancellariae apostolicae*, in regulam 50, n° 118 ; Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum universum*, L. IV, t. XVII, n° 114) ; Benoît XIV ne procède pas différemment dans la « Quaestio canonica 174 ». La citation reproduite par Wernz-Vidal (*Ius matrimoniale*, 1946, p. 870, note 30) traduit la pensée des adversaires de Benoît XIV et non la sienne, qu'il développe dans le *De Synodo dioecesana* (L. XIII, cap.

ou contracté devant un ministre non catholique; quant au consentement, qui n'a été émis devant aucune autorité qualifiée, ni religieuse ni civile, son caractère de vrai consentement matrimonial peut être établi par le genre de vie « more coniugum » des contractants.

Il faut néanmoins maintenir que la bonne foi des contractants et l'emploi de la forme canonique entraînent aujourd'hui encore la présomption la plus forte de l'existence d'un vrai consentement matrimonial.

Quant à la persistance du consentement, on peut s'en tenir aux principes suivants :

a) la persistance du consentement est présumée jusqu'à preuve certaine de sa révocation;

b) la révocation résulte d'un nouvel acte positif de volonté contraire au premier consentement; c'est ainsi que le consentement matri-

---

21, n° 7), dans la « Quaestio canonica 527 » et la Bulle « Redditae nobis » (*Bullarium* de Benoît XIV, 1778, t. I, § 40, p. 202-207). Il semble se dégager du texte du pape que la « sanatio » requiert une « extrinseca species matrimonii iusti » : cette apparence de mariage, selon Benoît XIV, comporte au minimum, semble-t-il, la célébration du mariage devant un prêtre (qu'il soit ou non le « parochus proprius »).

Au XIX^e^ siècle l'évolution se précipite, sous l'influence de l'apparition du mariage civil; le principe de la « figura matrimonii », encore momentanément maintenu, perd progressivement son contenu traditionnel.

Dans sa dissertation sur la réhabilitation des mariages nuls (1828), Carrière reprend la thèse traditionnelle : « Il est nécessaire que l'union des parties ait eu au moins les apparences d'un légitime mariage... » (N° 23). Le mariage purement civil satisfait cependant, d'après l'auteur, aux conditions requises; c'est déjà là, ajoute-t-il, l'opinion de Bouvier (*De matrimonio*, p. 270).

Cette première brèche ouverte en faveur du mariage civil devait en amener une autre; il n'y eut plus de raison de ne pas étendre l'exception à tout mariage clandestin. Carrière cependant hésite : il restreint cette extension au seul cas où l'Indult autoriserait lui-même l'assimilation générale de l'empêchement de clandestinité aux autres empêchements de droit ecclésiastique. Gury-Ballerini (*Compendium theologiae moralis*, t. II, p. 879, n° 903) et Bouvier (*Institutiones theologicae*, t. IV, p. 420, n° 4) sont approximativement du même avis. Ajoutons cependant que Bouvier exige la bonne foi des contractants.

En 1860, Caillaud, alors vicaire général de Bourges, affirme que le mariage civil ne pourra que rarement être validé par « sanatio in radice », pour défaut de vrai consentement (*Manuel des dispenses*, n° 141). Cet auteur est suivi par Brillaud (*Traité pratique des empêchements et des dispenses de mariage*, 1871, p. 274), Téphany (*Dispenses matrimoniales*, 1875, p. 234, n° 356 et suiv.) et Joder (*Formulaire matrimonial*, 1891, p. 133). Cette sévérité accrue semble d'ailleurs résulter de l'expansion de l'enseignement de l'Eglise dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, d'après lequel le mariage civil n'est qu'une formalité.

D'après Feye (*De impedimentis et dispensationibus matrimonii*, Louvain, 1893, n^os^ 767, 768 et 774), la condition « sine qua non » de la « sanatio in radice » réside dans le vrai consentement matrimonial; la « figura matrimonii » ne ressortit pas à l'essence de l'institution, mais relève uniquement de la volonté du pape.

La dernière étape de l'évolution est réalisée par Gasparri (*De matrimonio*, 1892, t. II, p. 327), Ballerini-Palmieri (*Opus theologicum morale*, vol. VI, p. 770, § 9, n^os^ 1420 et suiv.), Genicot-Salsmans (*Institutiones Theologiae moralis*, 1912, t. II, p. 543, n° 541)... : la « figura matrimonii » est désormais passée sous silence.

monial est révoqué par l'un des conjoints, lorsque, conscient de la nullité de son mariage, il reprend sa liberté.

Les attitudes suivantes, au contraire, ne constituent pas des critères certains et absolus de la révocation du consentement (7) : 1) le refus de renouveler le consentement; 2) la volonté de révocation qu'auraient les conjoints, s'ils connaissaient la nullité de leur mariage; seule importe, en effet, la volonté réelle; la volonté purement interprétative n'a pas d'existence juridique; 3) la séparation de corps, le divorce civil : les pseudo-conjoints peuvent cependant se considérer comme mariés devant Dieu; 4) l'action en nullité de mariage; dans ce cas, la révocation est présumée subordonnée à la deuxième sentence de nullité, qui rend absolue la révocation considérée comme conditionnelle, « lite pendente ».

c) la présomption de la persistance du consentement suffit, en principe, pour concéder la sanatio in radice; la valeur de cette dernière sera cependant fonction de l'existence réelle du consentement (8).

---

(7) Cfr surtout Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale*, 1946, p. 873, n° 666, note 34.

(8) Cfr Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale*, 1946, p. 871, note 31. Nous ajoutons à cette note historique les compléments suivants : Le premier texte qui exige explicitement la persistance du consentement semble être l'Instruction du cardinal Caprara, « circa revalidationem matrimoniorum nulliter initorum » du 25 avril 1803 (Migne, *Theologiae Cursus completus*, t. XXV, p. 704-707, cfr l'introduction de la « Tertia pars »). Il ne s'agit certainement pas là d'un texte législatif de portée générale, qui entende mettre au point la nature de la « sanatio in radice ». Ce texte autorise certainement encore les deux notions de « sanatio in radice », à savoir la « sanatio »-validation de consentement matrimonial et la « sanatio »-légitimation d'enfants. L'instruction de Caprara ne vise que la première catégorie. Il est d'autre part certain que la persistance du consentement est requise, dans l'Instruction de Caprara, à peine de nullité. Cette condition devait-elle s'appliquer à toute « sanatio »-validation de consentement ou au contraire n'affecter que les cas précis de « sanatio in radice » prévus par l'Instruction ? Tel fut l'objet d'une intéressante controverse entre les canonistes du XIX^e^ siècle.

Carrière (*Dissertation sur la réhabilitation des mariages nuls*, n° 26) enseigne la nécessité de la persévérance du consentement; c'est également l'avis de Gury (*Compendium Theol. moralis*, t. II, p. 879, n^os^ 903 et suiv.), Caillaud (*o.c.*, n^os^ 141 ss.), Feye (*o.c.*, n^os^ 767 et suiv.), Joder (*o.c.*, p. 133), Sägmüller (*Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, Fribourg, 1914, t. II, p. 219), Ballerini-Palmieri (*Opus theol. morale*, vol. VI, p. 770), Gasparri (*De matrimonio*, 1892, t. II, p. 327), Génicot-Salsmans (*Institutiones theol. moralis*, 1912, vol. II, p. 543)...

Un second groupe de canonistes renonce à dirimer le débat au point de vue théorique; pratiquement, ils adoptent la solution précédente : Téphany (*o.c.*, p. 234-235), Brillaud (*o.c.*, p. 276-277), Vecchioti (*Institutiones canonicae*, vol. III, p. 278-279) et Rosset (*De sacramento matrimonii*, 1895, t. IV, sectio II, p. 260-275).

Une troisième catégorie d'auteurs rejette la nécessité de la persévérance du consentement : cette théorie est déjà réfutée par Carrière au n° 1447 de son « De matrimonio ». Citons comme représentants de cette doctrine : Perone (*De matrimonio*, t. II, p. 164, note 35) réfuté par Braun (*Archiv für KKR*, t. XLIII, p. 3 et suiv.), Scavini (*Theologia moralis universa*, 1853)... Cette théorie n'a rallié que très peu de suffrages.

Prenant ensuite en considération la qualité de la loi irritante, le canon 1139 énonce un principe et tranche une question de fait.

Voici le principe : tout vrai consentement matrimonial, juridiquement inefficace sous l'effet d'un empêchement dirimant de droit ecclésiastique, est susceptible de sanatio in radice. Néanmoins cette dernière est pratiquement toujours refusée, quand l'empêchement dirimant provient du caractère épiscopal; la même réserve s'applique, à un moindre degré, au caractère sacerdotal, à l'affinité en ligne directe provenant d'un mariage consommé et au défaut d'âge (moins de 14 ans pour l'homme et moins de 12 ans pour la femme) (9).

De la solution donnée dans ces dernières hypothèses, on rapprochera celle du can. 1139, § 2 : la sanatio in radice n'est pas accordée au cas de cessation de l'empêchement de droit divin, qui s'était opposé à l'efficacité juridique du consentement (10). C'est en vertu de cette prescription que la sanatio est, en principe, refusée, après le décès de l'époux légitime, aux divorcés remariés civilement (11).

---

(9) Cfr les pouvoirs accordés par la S. Congrégation de Propaganda Fide : Formula maior n° 23; Formula minor, n° 22.

(10) Le P. Cappello a spécialement étudié ce problème : *De matrimonio,* 1939, P. II, p. 393 ss.

(11) Malgré le can. 1139, § 2, la « sanatio in radice » est parfois accordée « ad momentum cessationis impedimenti iuris divini » : cfr Gasparri, *De matrimonio,* 1932, vol. II, p. 266, n° 1219.

Dès le début de l'époque moderne (= du concile de Trente au code de droit canonique) Sanchez affirme que la « sanatio in radice » ne s'applique qu'au cas où la nullité du mariage provient d'un empêchement de droit ecclésiastique (*De matrimonio,* L. VIII, disp. VII, n°s 8, 9, 10). Hurtado en 1623 (*Tractatus de sacramentis et censuris,* 1623, t. III, Disp. XXVI, Difficultas 1, n° 5), Barbosa en 1635 (*Vota decisiva,* L. II, votum XXVII, § 29), P. Corradus en 1656 (*Praxis dispensationum apostolicarum,* L. VIII, cap. V, n° 46) et Riganti vers 1730 (*Commentaria in regulas,* L. VIII, cap. V, n° 48) exigent invariablement que la cause de nullité de mariage soit un empêchement de droit ecclésiastique. Benoît XIV énonce le même principe (*Quaestio canonica 174* et *De synodo dioecesana,* L. XIII, cap. XXI, n° 7). Cette doctrine a été constante pendant toute la période (cfr Gennari-Boudinhon, *Consultations de morale,* P. I, t. II, p. 380, consultation 128).

La pensée juridique se précisa au sujet de l'hypothèse particulière de la cessation de l'empêchement de droit divin.

Le premier auteur, à notre connaissance, qui ait explicitement envisagé ce problème est Carrière, au début du XIX° siècle : il conclut d'ailleurs à l'impossibilité de la « sanatio in radice » (*Dissertation sur la réhabilitation des mariages nuls,* 1828, ch. I, art. 2, VI et *De matrimonio,* vol. II, p. 562). Caillaud (*o.c.,* p. 301) et J. P. Martin (*De matrimonio,* 1875, vol. I, p. 443) appartiennent, cinquante ans plus tard, à la même école.

Le mérite du premier revirement doctrinal semble revenir à Lehmkuhl : « in impedimentis iuris divini vel naturalis non certo possibilis est sanatio in radice » (*Theologia moralis,* 1888, vol. II, p. 593-595). Ce n'était là qu'une timide tentative d'autant plus surprenante d'ailleurs que l'auteur admettait lui-même la théorie du consentement intrinsèquement vicié par l'empêchement de droit divin.

Gasparri introduit une phase nouvelle de cette évolution : la « sanatio » est possible, dit-il, en cas de cessation de l'empêchement de droit divin et le « terminus ad quem » des effets juridiques est précisément le moment de la disparition de l'empêchement (*De matrimonio,* 1892, vol. II, p. 319-320). La solution

Supposons maintenant un empêchement de droit divin, survenu après la célébration du mariage déjà nul par suite d'un empêchement de droit ecclésiastique et s'opposant à la validité « ex nunc » du mariage; dans ce cas, il est certain que la sanatio in radice est impossible : celle-ci affecte, en effet, le consentement tel qu'il existe au moment de la concession de la grâce c'est-à-dire, en l'espèce, un vrai consentement matrimonial dont l'efficacité juridique est cependant paralysée et par un empêchement de droit ecclésiastique et par un empêchement de droit divin, dont l'Eglise ne saurait dispenser. Cette hypothèse est réalisée dans le cas pratique suivant : mariage nul pour défaut de forme et impuissance perpétuelle de l'un des conjoints survenue après le pseudo-mariage ([12]).

On arrive, en dernière analyse, à examiner le problème des cautions dans la sanatio in radice des mariages mixtes (au sens large du terme). Il convient d'abord de préciser la nature juridique des cautions envisagées.

Une première distinction s'impose : tout mariage mixte peut, en effet, rencontrer un obstacle de droit divin, à savoir le danger pro-

---

de Gasparri est le corollaire nécessaire de son attitude prise dans le célèbre conflit : l'empêchement de droit divin exclut-il la formation d'un vrai consentement matrimonial ? Comme Gasparri résolvait ce problème négativement, il était logiquement amené à admettre la possibilité de la « sanatio », dans le cas envisagé. Scherer adopte en 1898 la thèse de Gasparri sans la justifier grandement (*Handbuch des Kirchenrechts,* 1898, vol. II, p. 510, note 41 et p. 523, note 37). Aertnys (*Nouvelle Revue Théologique,* t. 27, 1895, p. 222) et Gennari-Boudinhon (*Consultations de morale,* t. II, p. 380 et suiv.) n'en jugent pas différemment.

C'est alors qu'intervient le décret du Saint-Office du 2 mars 1904 : « matrimonium contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini non posse sanari in radice » (*Collectanea S.C. de propaganda Fide,* vol. II, p. 453), dont Gasparri relate tout l'historique (*De matrimonio,* 1932, nos 1217-1218). Les théologiens et les canonistes n'en continuent pas moins à soutenir la théorie de Gasparri : de Ridder dès 1905 (*Nouvelle Revue Théologique,* 1905, p. 242 suiv.), de Smet en 1912 (*Les fiançailles et le mariage,* p. 654, note 1). Relevons d'ailleurs que les Congrégations romaines, y compris le Saint-Office, ont appliqué la doctrine de Gasparri, malgré le décret de 1904 (cfr Gasparri, *De matrimonio,* 1932, n° 1219).

Génicot-Salsmans, en 1912, enseigne qu'au cas de cessation de l'empêchement de droit divin, la « sanatio in radice » n'est possible que « renovato consensu » (*Institutiones Theologiae moralis,* 1912, vol. II, p. 543); cette opinion n'a pas eu de plus ample répercussion et le code de droit canonique a indirectement désavoué le décret de 1904, en abandonnant tout jugement de droit et en se contentant de la solution de fait, que nous avons indiquée.

(12) Il faut rejeter la théorie de Feye (*De impedimentis et dispensationibus,* 1874, p. 777, n° 769) d'après laquelle la « sanatio in radice » serait possible dans le cas envisagé; l'auteur ajoute cependant que les conjoints ne pourraient user du mariage. Or, le texte de Pie IX, de 1848, sur lequel Feye se base, concède une légitimation d'enfants et non une « sanatio in radice ». De plus, parler de « sanatio in radice » et refuser en même temps aux conjoints l'usage du mariage constitue une contradiction dans les termes. Scherer reprend cette même solution (*Handbuch des Kirchenrechtes,* 1898, p. 510-511, note 43) avec les modifications qui résultent de sa conception de la « sanatio in radice » (l'auteur admet la validation « ex tunc »).

chain de perversion de la partie catholique et de l'enfant; le mariage ne devient licite [13] que par la disparition ou l'éloignement de cet empêchement; il s'agit là d'une « conditio » de droit divin, qui ne saurait faire l'objet d'une dispense ecclésiastique. Mais, dès à présent, il faut soigneusement distinguer ces conditions de droit divin et les cautions, bien qu'une regrettable confusion terminologique ait parfois obscurci cette distinction.

Or, en plus de cet empêchement prohibitif de droit divin, il existe une interdiction positive de l'Eglise, qui, sauf dispense, rend illicites les mariages mixtes (au sens strict) et nuls les mariages avec disparité de culte. L'Eglise peut certainement dispenser de cette interdiction positive, mais elle ne le fait que sous certaines conditions énumérées dans le canon 1061, § 1. Parmi ces conditions, on rencontre les « cautiones » c'est-à-dire la promesse [14] de la partie non-catholique d'éloigner le danger de perversion de la partie catholique et la promesse des deux conjoints d'assurer le baptême et l'éducation catholiques des enfants [15]. En d'autres termes, les « cautiones » sont des moyens de droit ecclésiastique (donc susceptibles de dispenses), requis ad validitatem [16], pour la dispense de l'interdiction positive de l'Eglise.

S'il est vrai que, matériellement, les cautions permettent à l'Eglise de s'assurer de la réalisation des « conditiones » de droit divin, formellement, elles sont, avant tout, destinées à obtenir la dispense de l'empêchement de droit ecclésiastique. Il s'ensuit que l'obligation des « cautiones » ne disparaît pas avec la cessation de l'empêchement de droit divin.

Conséquence : toute dispense de religion mixte ou de disparité de culte, accordée sans les cautions, est nulle; il suffit, cependant, ad validitatem, que ces cautions soient implicites (Saint-Office, 10 mai 1941) [17].

Telles sont, à propos des cautions, les dispositions qu'il convient maintenant d'appliquer à la sanatio in radice. Soulignons d'abord une modification importante : le Saint-Office a notifié à la S. Congrégation Orientale et à la S. Congrégation de la Propagande que les mariages mixtes peuvent être validés par sanatio in radice, « dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis tam natae quam

(13) L'empêchement de droit divin est seulement prohibitif; cfr Gasparri, *De matrimonio*, 1932.

(14) Sur la différence entre la promesse et le « propositum » (suffisant « ad validitatem » d'après le décret du Saint-Office du 10 mai 1941, cfr P. Creusen, dans les *Periodica de re mor. can. lit.*, 1941, p. 319 ss.; Regatillo, *Interpretatio et iurisprudentia c.i.c.*, Santander, 1949, p. 349.

(15) Les cautions ne visent que « prolem nascituram » : cfr Saint-Office, 16 janvier 1942.

(16) Cfr Saint-Office, 14 janvier 1932, 10 mai 1941; cfr P. Creusen, *l.c.*; P. Cappello, dans les *Periodica de re morali, canonica et liturgica*, 1932, p. 103-104.

(17) Cfr Sartori, *Enchiridion canonicum*, Rome, 1947, p. 206-207.

nasciturae catholicam educationem non esse impedituram » (18). Cette condition requise ad validitatem (dummodo) est encore à rectifier, d'après le décret du Saint-Office du 16 janvier 1942, en supprimant les termes « tam natae quam » (19). A notre avis, il n'y a donc pas de changement dans la situation de la partie catholique, toujours soumise aux cautiones, tandis qu'il existe un régime spécial pour la partie non-catholique, qui peut être dispensée de ces mêmes cautions.

Pour plus de clarté, envisageons séparément la validation par sanatio in radice d'un mariage mixte (au sens technique) et celle d'un mariage avec disparité de culte :

1) *La sanatio in radice d'un mariage mixte* : cela suppose, par définition, qu'il y ait eu, en plus de l'empêchement de religion mixte, une cause de nullité. La solution de ce problème ne présente pas de difficulté technique pour une autorité inférieure au Saint-Siège compétente, si les conditions mentionnées ci-dessus sont réalisées : à savoir la partie catholique disposée dans le sens du canon 1061, et, pour la partie non-catholique, au moins la réalisation de la condition « dummodo ». Au cas où l'une de ces conditions ferait défaut, il n'y aurait qu'un espoir de solution dans le recours au Saint-Siège (20).

Dans l'hypothèse où un mariage mixte aurait été validé illicitement par une autorité inférieure au Saint-Siège, sans que ces conditions fussent remplies, la sanatio in radice serait-elle néanmoins valide ? Mettons les choses au pire et supposons même que l'empêchement de droit divin n'ait pas cessé d'exister.

Ecartons d'abord l'objection de l'empêchement de droit divin : il est certain que l'Eglise n'accordera jamais la dispense de l'empêchement ecclésiastique sans que l'empêchement de droit divin ne soit éloigné ; on accordera cependant qu'il puisse arriver que l'Eglise, croyant à tort cet empêchement supprimé, procède à la dispense de l'empêchement de droit ecclésiastique. Dans cette hypothèse, nous estimons que l'empêchement de droit divin, qui n'est que prohibitif, ne s'oppose pas à la validité du mariage validé par sanatio in radice. Toute la difficulté du problème gravite donc autour de la validité de la dispense de la loi ecclésiastique.

A première vue, le texte du Saint-Office communiqué à la S. Congrégation Orientale et à la Congrégation de la Propagande semble rattacher la condition « dummodo... » à la validité de la sanatio in radice dans son ensemble. Cette interprétation toutefois nous paraît inexacte : il est incontestable que cette note du Saint-Office constitue une

(18) Cfr Gasparri, *De matrimonio*, 1932, vol. II, n° 1224, p. 269 ; cfr aussi la réponse de la S.C. de prop. Fide du 4 septembre 1931 (dans Gasparri, *l.c.*).

(19) Cfr la notification de la S.C. de prop. Fide du 15 août 1947 à tous ses Ordinaires (dans Sartori, *Iuris missionarii Elementa*, Rome, 1947, p. 114).

(20) Cfr Payen, *De matrimonio*, Zi-ka-wei, 1935, vol. I, p. 671-672.

exception au principe de l'obligation des cautions; or, il est certain que les cautions sont requises pour la validité de la dispense de l'empêchement de droit ecclésiastique, sans l'être nécessairement pour la validité du mariage; c'est ainsi qu'un mariage mixte contracté dans la forme canonique (c'est un cas purement théorique) mais sans dispense de l'empêchement de religion mixte (donc sans les cautions) est certainement valide.

Appliquons ce principe à la sanatio in radice : le défaut de cautions ou de réalisation de la condition « dummodo... » entraînerait certes la nullité de la dispense de religion mixte, mais cette dernière n'aurait pas toujours pour conséquence la nullité du mariage ainsi validé.

En effet, si, dans l'espèce envisagée, la sanatio in radice n'implique en plus de la dispense de religion mixte que la dispense du renouvellement du consentement, la nullité de la première dispense ne paraît pas entraîner la nullité de la seconde dispense, et le mariage validé illicitement devrait être considéré comme valide. Le mariage serait nul, au contraire, au cas où la sanatio impliquerait, en plus de ces deux dispenses, une dispense d'un empêchement majeur dirimant. En vertu de la loi de l'unité des dispenses (lex de omnibus impedimentis simul exponendis et dispensandis) ([21]), la nullité de la dispense de l'empêchement de religion mixte (résultant du défaut des cautions) entraînerait la nullité de la dispense du troisième empêchement et donc la nullité du mariage.

Il est évident que ces conclusions ne s'appliquent aux sanationes in radice accordées par des autorités inférieures au Saint-Siège, que si d'autres conditions ne sont pas requises ad validitatem par les Indults accordés à ces autorités.

2) *La sanatio in radice d'un mariage avec disparité de culte* : les mêmes règles sont à observer, avec la différence que la nullité de l'empêchement de disparité de culte (par défaut des cautions) entraînera toujours la nullité du mariage validé : cela résulte du caractère dirimant de cet empêchement.

* * *

Ces considérations théoriques nous amènent à étudier quelques applications pratiques :

A) Un mariage contracté par deux infidèles ([22]) est-il susceptible de sanatio in radice ?

Ce problème ne peut se poser que dans l'hypothèse du baptême de l'une au moins des deux parties; c'est, en effet, l'Etat, et non l'Eglise, qui régit, iure devolutivo, les questions matrimoniales des infidèles, sauf préjudice du droit divin.

---

(21) Cfr De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927, p. 769.
(22) C'est-à-dire par des non-baptisés.

Supposons donc le baptême de l'un des conjoints : à ce moment-là, encore, une sanatio in radice n'est concevable, qu'à condition que le mariage contracté dans l'infidélité ait été illégitime (23) sous l'effet de dispositions de droit civil.

Or, par le fait du baptême, le converti ressortit à la juridiction matrimoniale de l'Eglise ; et aux empêchements dirimants de droit civil se substituent des empêchements de droit ecclésiastique, voire l'obligation du renouvellement du consentement et la disparité de culte.

Voici, en d'autres termes, les nouvelles données du problème, au moment du baptême de l'un des conjoints :

l'existence d'un vrai consentement matrimonial ;

l'existence de deux empêchements de droit ecclésiastique (24).

Il est incontestable que la sanatio in radice est possible dans ces conditions. Deux difficultés restent néanmoins à résoudre :

1) la condition « si dirimens impedimentum sit ex parte coniugis conversi et baptizati » (25) est-elle nécessaire à la concession de la sanatio ?

A première vue cette condition paraît légitime, pour éviter que l'Eglise ne dispense le conjoint resté infidèle d'un empêchement dirimant de droit civil. En réalité cependant, elle nous paraît inutile, car le baptême de la partie convertie transfère à l'Eglise la juridiction exclusive sur le mariage envisagé (26). Les empêchements civils ex parte infidelis sont considérés, pratiquement, comme inexistants.

2) Quel est le terminus ad quem des effets rétroactifs de la sanatio in radice ?

Le P. Cappello ne veut pas prendre position (27) ; le P. Coronata, qui semble rejeter la sanatio in radice d'un mariage contracté dans l'infidélité (28), rapporte cependant que ses tenants ne s'entendent pas sur le terminus ad quem. Il est regrettable que le P. Coronata n'ait pas cité les auteurs auxquels il fait allusion (29). Chelodi-Ciprotti (30) est évidemment amené à éliminer la sanatio in radice, parce qu'il envisage l'hypothèse d'un matrimonium infidelium dissous par privilège

(23) Nous supposons évidemment réalisées les conditions fondamentales de toute « sanatio in radice » : vrai consentement persévérant au moment de la concession de la « sanatio ».

(24) Nous entendons par là l'empêchement de disparité de culte et le défaut de forme canonique.

(25) Il s'agit de l'empêchement dirimant de droit civil. Cfr Cappello (*De matrimonio*, 1939, P. II, p. 396). Coronata (*De sacramentis*, vol. III, 1946, p. 958), Jemolo (*Il matrimonio nel diritto canonico*, Milan, 1941, p. 321) considèrent cette condition comme obligatoire.

(26) Cfr A. Martin, *Le mariage*, 1945, p. 155, qui résume l'état de la discussion théorique existant à ce sujet.

(27) *De matrimonio*, 1939, P. II, p. 396.

(28) *O.c.*, p. 958.

(29) Seul, le P. Cappello est cité.

(30) *De matrimonio*, 1947, p. 216.

paulin ou par dispense du Souverain Pontife. Jemolo ([31]) n'étudie pas cet aspect du problème.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît impossible de faire remonter le terminus ad quem au delà du baptême. La rétroactivité des effets de la sanatio n'est, en effet, autre chose que l'abrogation particulière et rétroactive des lois irritantes de droit ecclésiastique; comme, d'autre part, on ne peut évidemment abroger qu'une loi existante, et que les lois irritantes de droit ecclésiastique ne régissent le mariage envisagé que depuis le baptême de la partie convertie, il s'ensuit que le terminus ad quem ne peut être que le moment du baptême.

B) Un mariage peut-il être validé par sanatio in radice, après avoir déjà fait l'objet d'une dispense super rato non consummato ?

Cappello se contente de poser le problème ([32]); Coronata ([33]) et Chelodi-Ciprotti ([34]) excluent la possibilité d'une sanatio in radice.

Nous ne pensons pas devoir être aussi catégorique : en effet, au moment où les conjoints, ignorant la nullité initiale de leur mariage, demandent la dispense super rato non consummato, la révocation de leur consentement est présumée subordonnée à une dispense *valide*; or, dans notre hypothèse, la dispense super rato ne peut pas être valide, étant donné la nullité initiale du mariage. A supposer, par exemple, que les conjoints viennent à apprendre la nullité de cette dispense, il est fort possible que ces conjoints continuent à se considérer comme mariés devant Dieu, et que la révocation n'ait toujours été au fond que conditionnelle, c'est-à-dire subordonnée à une condition non remplie. En tout cas, il nous paraît certain qu'il faille, dans ces conjonctures, considérer la révocation comme une question de fait à examiner dans chaque cas particulier. Affirmer en principe que la sanatio in radice est impossible, paraît être une solution trop simpliste.

C) Une sanatio in radice peut-elle être appliquée à un consentement matrimonial, antérieurement déjà validé par validation simple ?

Dans l'état actuel du droit, une telle sanatio in radice est impossible, à notre avis; comment valider, en effet, un consentement valide ([35]) ?

Le but principalement recherché est évidemment la légitimation rétroactive des enfants : or, 1) la sanatio in radice ne crée pas de légitimation, mais bien la légitimité des enfants et 2), si celle-ci est possible dans l'espèce envisagée, elle ne l'est certainement pas par sanatio in radice ([36]).

D) Un mariage validé par sanatio in radice (consommé avant la con-

---

(31) *Il matrimonio nel diritto canonico,* Milan, 1941, p. 321, n° 172.
(32) *O.c.,* p. 396.
(33) *O.c.,* p. 957.
(34) *O.c.,* p. 215-216.
(35) Cfr J. Bernhard, *Propos sur la nature juridique de la « sanatio in radice »* ,dans les *Ephemerides iuris canonici,* 1948, Num. 3, p. 389-406.
(36) Il est regrettable que Chelodi-Ciprotti (*l.c.*) parle à ce sujet de « sanatio in radice » imparfaite.

cession de la grâce, mais non après) peut-il être dissous par le Souverain Pontife, comme n'étant pas consommé ?

La réponse ne peut pas faire de doute : la dispense super rato non consummato est certainement possible. Le matrimonium consummatum présuppose un mariage valide; or, par la sanatio in radice, le mariage n'est validé que « ex nunc », c'est-à-dire au moment de la concession de la sanatio. N'étant pas consommé depuis sa validation, le mariage ne jouit donc pas de l'indissolubilité parfaite ([37]).

II. *Les lois de compétence*

Nous entendons par compétence le pouvoir légal donné à une autorité de concéder la sanatio in radice.

A) *La compétence ordinaire* : seul le Saint-Siège détient le pouvoir ordinaire d'accorder la sanatio in radice.

1) Le Saint-Siège possède ce pouvoir, parce qu'aucun des éléments constitutifs de l'institution ne dépasse les limites de la juridiction papale. En fait, cette prérogative est exercée par les papes depuis fort longtemps.

2) Seul le Saint-Siège possède ce pouvoir; cela résulte : a) du can. 81, qui réserve, en principe, la dispense des lois universelles de l'Eglise au Saint-Siège; b) du can. 1040, qui applique explicitement cette même réserve aux empêchements prohibitifs et dirimants de mariage; c) du can. 1141; d) de la nature même des choses : la sanatio in radice, requérant la plénitude du pouvoir législatif, ne peut relever que de la compétence du législateur suprême. Certes, le pape peut déléguer le pouvoir d'accorder la sanatio in radice, mais cette délégation doit être spéciale; elle n'est jamais comprise implicitement dans des facultés de dispense d'empêchements ([38]).

Pratiquement, le Saint-Siège accorde les « sanatio in radice » par l'intermédiaire des Congrégations romaines : 1) En principe, la Congrégation des Sacrements est compétente au for externe, et la S. Pénitencerie, au for interne ([39]);

2) Mais le Saint-Office est compétent quand l'une des parties est non-catholique et le cas relève de la Congrégation de l'Eglise orientale, au cas où l'une des parties, au moins, est du rite oriental.

B) *La compétence déléguée* :

1) En pays de missions : La S. Congrégation de la Propagande a coutume d'accorder aux Ordinaires les pouvoirs suivants :

« Formula maior. N° 23. Sanandi in radice, iuxta regulas in codice a can 1138 ad can. 1141 statutas, matrimonia ob aliquod impedimentum, de quo su-

(37) Cfr Chelodi-Ciprotti, *o.c.*, p. 217.
(38) Cfr G. Payen, S. J., *De matrimonio*, Zi-ka-wei, 1936, vol. III, p. 498.
(39) La S. Pénitencerie est toujours compétente au for interne.

pra (n° 22), nulliter contracta. Quod vero attinet ad prolis legitimationem, Ordinarius prae oculis habeat canones 1051, 1138 (40).

Facultas sanandi in radice non extenditur ad casus in quibus supervenerit amentia unius vel utriusque partis. In singulis hisce casibus igitur ad S. Sedem recurrendum erit.

N° 24. Sanandi pariter in radice matrimonia mixta attentata coram magistratu civili vel ministro acatholico, dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis nasciturae catholicam educationem non esse impedituram. »

La Formula minor (N^os 22 et 23) reproduit littéralement le même texte. Ces pouvoirs sont habituellement accordés pour dix ans.

2) Pour les pouvoirs habituellement transmis aux légats apostoliques et aux Ordinaires des lieux, nous renvoyons à l'*Epitome iuris canonici* de Vermeersch-Creusen (App. I du vol. I, 1949, p. 662, n° 33; p. 674 n° 4; p. 675 n° 4).

Reste une assez grande difficulté, dont la solution n'apparaît pas clairement dans la doctrine contemporaine. La sanatio in radice peut-elle être accordée, en cas d'extrême nécessité, par l'évêque qui n'en aurait pas reçu délégation ?

Gasparri (41), Wernz-Vidal (42), A. Martin (43), Heylen (44)... semblent exclure cette possibilité, en s'appuyant sur le can. 1141. Le P. Coronata (45) émet la même opinion tout en rapportant la thèse contraire enseignée par le P. Cappello et Mgr Romani (46). Seuls le P. Cappello (47) cependant et M. Jemolo (48), dans le camp adverse (49), développent les divers arguments en faveur de leur manière de voir.

Dans l'édition de 1939, Cappello invoque l'argument de la supériorité du droit divin sur le droit ecclésiastique : en d'autres termes, l'évêque peut accorder la sanatio in radice, quand celle-ci est nécessaire au salut de l'un des conjoints. Jemolo, au contraire, relève le caractère dangereux de cet argument quand on le généralise. Or, sans aborder la discussion de l'objection de Jemolo, la raison alléguée par Cappello nous paraît faible, car la sanatio in radice n'est pas normale-

(40) Il nous paraît regrettable que ce document parle de légitimation à propos de la « sanatio in radice ». Cfr notre étude déjà citée, dans les *Ephemerides iuris canonici*, 1948, n° 3, p. 389-406.

Pour le commentaire détaillé du texte : cfr Vromant, *Ius missionariorum*, Facultates apostolicae, 1947, p. 73 et suiv.; Sartori, *Iuris missionarii Elementa*, Rome, 1947, p. 112 et suiv.

(41) *De matrimonio*, 1932, vol. II, p. 271.

(42) *Ius matrimoniale*, 1946, p. 866.

(43) *Le mariage*, Rennes, 1945, p. 251.

(44) *Tractatus de matrimonio*, Malines, 1945, p. 715.

(45) *De sacramentis*, vol. III, *De matrimonio*, 1946, p. 959.

(46) *Institutiones iuris canonici*, vol. II, sectio II, *De matrimonio*, Rome, 1945, p. 820.

(47) *De matrimonio*, Pars II, 1939, p. 397.

(48) *Il matrimonio nel diritto canonico*, Milan, 1941, p. 318-319.

(49) D'après Jemolo, il semble que Harrigan, *The radical sanation of invalid marriages*, Washington, 1938, n'admette pas la théorie de Cappello. Cfr Jemolo, *o.c.*, p. 319.

ment nécessaire au salut de l'homme, et un principe général, tel que la concession de la sanatio par un évêque, ne peut pas s'élaborer sur la base fragile de quelques cas exceptionnels. Peu importe d'ailleurs, parce que, dans l'édition de 1947, Cappello ajoute les termes suivants : « attento can. 81 et principiis generalibus consideratis ».

Or, rétorque Jemolo, le can. 81, qui doit être interprété strictement, ne peut pas être appliqué à la sanatio in radice. Ce canoniste a certes raison de prétendre que la sanatio in radice « è qualcosa di più di una dispensa » (50), mais il n'en reste pas moins vrai qu'au sens large, le terme de dispense (51) peut englober la sanatio in radice, comme le confirme l'expression « dispense extraordinaire » attribuée assez communément à la sanatio. De plus, l'affirmation de Jemolo relative à l'interprétation stricte du can. 81 est certainement à rejeter, car ce texte contient une « generalis dispensandi facultas », qui jouit de l'interprétation large (52). En conséquence, nous estimons avec Cappello que les Ordinaires inférieurs au Saint-Siège peuvent concéder la sanatio in radice dans les conditions prévues dans le can. 81. Affirmer enfin avec Jemolo que le can. 1141, loi particulière, déroge nécessairement à la loi générale exprimée dans le can. 81, c'est méconnaître la nature du can. 1141, qui codifie une loi aussi générale que celle du canon 81 (53) ; les deux canons sont d'ailleurs parfaitement conciliables (54), l'un énonce la loi commune, l'autre vise des hypothèses spéciales nettement déterminées. Le même rapport existe dans les can. 1040 et 81.

Sylvio Romani (55) pousse la théorie de Cappello plus avant, en déclarant : « Immo, in iisdem rerum adiunctis si ne Ordinarius quidem adiri nequeat, non negaverim eamdem potestatem esse parocho, confessario, sacerdoti qui valide matrimonio e can. 1098 n° 2 adesse possit, uti arguitur e can. 1044 et 1045, § 2-3 ». Mgr Romani est, à notre connaissance, le seul auteur qui ait tiré cette conséquence des can. 1044 et 1045 ; il est regrettable qu'il ait envisagé ce problème de façon un peu brève, sans lui porter un intérêt particulier.

Il n'est donc pas inutile d'analyser sommairement les canons 1043 à 1045 sous l'angle spécial de la sanatio in radice.

En ce qui concerne le can. 1043, il paraît impossible d'assimiler la sanatio à une dispense de la forme canonique ou d'un empêchement

(50) *O.c.*, p. 319. Cfr J. Bernhard, *l.c.*, dans les *Ephemerides iuris canonici*, 1948, *l.c.*

(51) Précisons que le c. 81 parle de dispense « in genere » et non de dispense matrimoniale au sens strict.

(52) Cfr Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, 1949, vol. I, p. 183, n° 203.

(53) Le can. 1141 est d'ordre plus spécial (car il ne vise que la « sanatio in radice ») que le can. 81 (qui traite des dispenses « in genere ») ; il ne faudrait cependant pas pour autant voir dans le can. 1141 une loi particulière.

(54) Cfr le can. 81 et le can. 1045 : réponse de la Commission d'interprétation du code du 27 juillet 1942.

(55) *O.c.*, p. 820, art. 4.

au mariage. La caractéristique essentielle de la sanatio in radice est, en effet, la dispense du renouvellement du consentement; or, cette loi du renouvellement du consentement étant une loi générale de l'Eglise, il est possible tout au plus d'assimiler la sanatio à une dispense d'une loi générale (comme nous avons cru devoir le faire dans l'hypothèse du can. 81), mais non à une dispense matrimoniale déterminée. D'où, l'impossibilité de conclure du can. 1043 à la faculté de concéder la sanatio in radice.

Pour les mêmes raisons, cette conclusion vaut pour le can. 1044. Le can. 1045 enfin n'ouvre pas davantage la voie à la sanatio in radice, parce qu'au point de vue de la nature des dispenses qu'il autorise, il se réfère au can. 1043. Il en résulte que la validation de mariage dont il s'agit au § 2 ne peut viser que la validation simple et non la sanatio in radice.

Telles sont les raisons pour lesquelles nous estimons devoir rejeter la théorie de Romani, tout en admettant celle du P. Cappello.

III. *La théorie de la cause de la sanatio in radice*

Cette théorie, en l'absence de dispositions spéciales ([56]), se fonde sur le principe général énoncé dans le can. 84.

Toute dispense, dit la loi, requiert une cause juste et raisonnable, proportionnée à la gravité de la dispense, à peine de nullité pour une autorité inférieure au Saint-Siège. Il résulte de ce principe que :

la nature extraordinaire de la sanatio in radice exige une cause particulièrement importante (tous les auteurs en conviennent);

une sanatio in radice accordée sans cause juste par le Saint-Siège est illicite, mais non invalide ([57]).

Wernz-Vidal ([58]) commente cette dernière assertion d'une manière contestable, à notre avis : « At quoniam R. Pontifex non vult illicite

(56) Le code n'en parle pas aux canons 1138-1141.

(57) D'après Sanchez (*De matrimonio*, L. VIII, disp. VII, n° 5) la « sanatio » accordée par le pape sans cause juste est valide; Barbosa (*Vota dec.*, L. II, vot. 27, n° 10) et G. Tellez (*Commentaria...*, L. IV, t. 17, n° 23) expriment la même opinion; G. Tellez ajoute : elle serait valide même au préjudice d'un tiers. Schmalzgrueber (*Ius ecclesiasticum universum*, L. IV, t. XVII, n° 114 ss.) admet la thèse de Sanchez, mais ne précise pas si dans le cas envisagé par G. Tellez, la « sanatio » est nulle ou illicite. Les canonistes français de la 1re moitié du XIXe s. (Carrière, Caillaud, Bouvier...) enseignent la thèse traditionnelle de la validité de la « sanatio », accordée sans cause juste par le pape. L'opinion contraire a été soutenue par Feye (*De impedimentis*, n° 770) vers 1870 : la « sanatio », dit-il, est nulle, parce que le pape ne peut jamais agir de manière illicite. Cette thèse ne semble pas avoir eu de succès immédiat : on en trouve peut-être un écho dans Wernz-Vidal (*l.c.*), Coronata (*l.c.*). Perrone résoud ce problème en affirmant qu'il ne nous appartient pas de juger de la validité d'une « sanatio » accordée par le pape (*De matrimonio*, t. II, p. 328, n° 1160). Gasparri dans son *De matrimonio* (1892, II, p. 328, n° 1160) reprend la doctrine de Sanchez.

(58) *Ius matrimoniale*, 1946, p. 874; Coronata est du même avis que Wernz-Vidal, *De sacramentis*, vol. III, 1946, p. 958.

agere, ideo si in supplicatione falsa causa fuit allegata, etiam sanatio pontificia est irrita ». L'auteur semble confondre deux points de vue différents : d'une part l'irrégularité de l'acte du Saint-Siège, accordant la sanatio sans raison suffisante (sans faute des conjoints), d'autre part l'irrégularité de l'acte des conjoints, déformant dans leur requête la vérité des faits.

Or, dans la première hypothèse, la sanatio est toujours valide, parce que l'existence d'une cause juste ne contribue pas à justifier la compétence du Saint-Siège, contrairement à ce qui se passe pour les autorités inférieures. Dans le second cas, au contraire, la validité ou la nullité de la sanatio résultera des dispositions du droit commun des rescrits (can. 40 et suivants). Mais, quel que soit le résultat, la nullité ne découlera jamais de la considération d'ordre moral que Wernz-Vidal allègue : il y a là une interférence de la morale et du droit qui semble déplacée en matière de validité de dispenses.

Quant à la qualité des causes justes de la sanatio in radice, elle se déduit logiquement de la nature spécifique de la sanatio in radice, validation extraordinaire de mariage caractérisée surtout par la dispense du renouvellement du consentement. On conçoit donc que la sanatio n'est accordée que si le renouvellement du consentement s'avère impossible ou très difficile à obtenir. En d'autres termes, la « sanatio » ne doit être envisagée que dans l'impossibilité de la validation simple.

Ces conditions sont pratiquement réalisées dans les hypothèses suivantes :

— refus de renouveler le consentement de la part de l'un des conjoints ;

— impossibilité d'avertir l'un des conjoints de la nullité du mariage, soit par crainte de rupture scandaleuse des conjoints ou d'infamie du prêtre, responsable par négligence de la nullité du mariage, soit encore par suite du grand nombre de mariages à valider.

Au contraire, dans l'état actuel du droit, la seule légitimité des enfants ne peut plus être considérée comme une cause suffisante de sanatio in radice : elle n'est plus qu'un effet de l'institution ([59]).

Pour achever d'exposer la théorie de la cause de la sanatio in radice, théorie basée sur la différence de nature qui existe entre la sanatio et la validation simple, il reste à comparer sommairement ces deux institutions.

I. Les points communs :

1) la validation du mariage « ex nunc », c'est-à-dire au moment de la concession de la grâce ;

2) la dispense éventuelle de la loi irritante.

II. Les divergences :

1) la sanatio in radice comporte toujours la dispense du renouvellement du consentement (le mariage est validé « vi prioris consen-

(59) L'exposé de cette évolution pourrait faire l'objet d'un article ultérieur

sus »), tandis que le renouvellement du consentement, en connaissance de la nullité du premier consentement, est toujours requis dans la validation simple : le mariage se fait « vi novi consensus ».

2) au sujet des effets canoniques (spécialement l'état de filiation des enfants) :

a) par la sanatio in radice, les enfants nés du mariage validé (mais avant la validation) deviennent légitimes ; la validation simple ne peut jamais comporter qu'une légitimation (les enfants sont légitimés mais ne deviennent pas légitimes).

b) dans la sanatio, toute clause expresse de légitimité est superflue ; néanmoins, quoi qu'en pense Linneborn ([60]), une clause expresse de légitimation n'est pas toujours requise dans la validation simple. Tel est, en effet, le cas 1) des enfants légitimés ([61]) par la dispense d'empêchement donnée en vertu d'un pouvoir ordinaire ou d'un indult général ; 2) des enfants légitimés par le mariage subséquent (qui en l'occurrence est le mariage validé). En dehors de ces cas précis, la validation simple requiert effectivement un décret spécial de légitimation.

c) dans la sanatio in radice, la légitimité des enfants est un effet, partie intégrante de l'institution, alors que, dans la validation simple, la légitimation est due à une disposition spéciale du législateur indépendante de l'institution proprement dite de la validation.

d) la rétroactivité des effets canoniques de la sanatio in radice découle directement de la nature de l'institution, tandis que la rétroactivité des effets de la validation simple (pour les enfants légitimés par mariage subséquent au moins) ne se rattache qu'indirectement à l'institution elle-même.

La conclusion de cet exposé trop schématique peut s'exprimer en deux propositions : la « racine » de la sanatio in radice est le consentement matrimonial des conjoints ; le droit canonique utilise au maximum les ressources de la technique juridique, quand il s'agit du salut des âmes.

On a dit ([62]) que la sanatio in radice était entièrement l'œuvre du législateur universel ; nous avons essayé, au contraire, de relever l'importance et la nécessité de la persistance du consentement (donc, de la part dévolue aux conjoints) dans le processus de la sanatio ; seule cette conception semble conforme à la théologie du mariage, d'après laquelle les époux sont les ministres du sacrement. D'autre part, l'étude des conditions d'application de la sanatio in radice a montré la technique juridique aux prises avec les rapports de la théologie et du droit. Le mécanisme juridique de la sanatio apparaît comme un moyen destiné à une fin plus haute que ne le serait la construction juridique la plus habile.

Rome, Saint-Louis des Français. Jean BERNHARD.

(60) *Grundriss des Eherechts*, p. 400.
(61) Cfr can. 1051.
(62) S. Romani, *o.c.*, p. 816.

LES FONDATEURS DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS ET L'HUMANISME PARISIEN DE LA RENAISSANCE (1525-1536)

Depuis cinquante années environ, les origines parisiennes de la Compagnie de Jésus ont fait l'objet de diverses enquêtes sérieuses. Le premier en date, le Père Cros a avoué sa déception : tout y est, affirme-t-il, « très obscur » (1). Quelques années plus tard, le Père Fouqueray (2) s'est efforcé de l'éclairer par de nouveaux renseignements ; le résultat n'en a guère été plus satisfaisant. Le Père Paul Dudon, à son tour, s'y est repris, dans son excellente biographie de *Saint Ignace de Loyola* (3). Le progrès y était notable ; il est resté insuffisant : 53 pages seulement du chapitre IX de la première partie et 12 pages des appendices 12-15, sur 663 pages en tout. Donc pour onze années environ de formation (1525-1536), pas même le dixième de l'ouvrage ! La disproportion est flagrante, du seul point de vue matériel. Comment s'étonner dès lors qu'il soit difficile de suivre l'évolution d'Ignace et de ses compagnons durant cette phase décisive pour la future Compagnie de Jésus !

Et pourtant ce que nous savons nous fait entrevoir l'importance de ces années (4). Imbart de la Tour l'a dit, en général, pour la période 1521-1538 :

---

(1) *Saint François Xavier. Son pays, sa famille, sa vie,* 1903, p. 269.

(2) *Histoire de la Compagnie de Jésus en France,* t. I, 1910, p. 8-58.

(3) Parue en 1933, mais dont la Préface fut signée en 1921.

(4) *Note Bibliographique* : Depuis que les Pères Cros, Fouqueray et Dudon s'efforçaient de ramasser à droite et à gauche les maigres détails, jusqu'alors épars en des publications de niveau scientifique très inégal, la production s'est incroyablement accrue, en quantité et en qualité.

Pour le *cadre historique,* Melle Jeanne Giraud, en 1939, a fait une recension, du point de vue littéraire surtout, dans son répertoire *Manuel de Bibliographie littéraire pour les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles.* Un peu plus tard, *La religion de Rabelais,* publiée par M. Lucien Febvre en 1942, contient en annexe un choix critique, d'horizon beaucoup plus vaste, qui ne comprend pas moins de 555 titres d'ouvrages, presque tous récents. Avec la *Bibliographie de Livres sur le XVI^e siècle, surtout Réforme, Renaissance, Humanisme* de la librairie d'Argence à Melun (1946), l'on serait presque à flot si l'on n'était débordé par le rythme pressé des nouvelles publications. Le *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français,* ainsi que la *Bibliothèque et Revue d'Humanisme et Renaissance,* continuent à déverser plusieurs fois par an des contributions de premier intérêt. Qu'on y ajoute la *Correspondance d'Erasme,* si admirablement éditée par Allen en onze tomes et nous conduisant jusqu'au milieu de 1536 ; les révélations du chanoine Henri de Vocht sur l'humanisme contemporain en Belgique ; les travaux de détail de M. Robert Ricard et de M. Emile Bataillon en ce qui touche à l'Espagne et au Portugal... Tout cela rend impérative la révision attentive des témoignages explicites concernant le séjour des fondateurs de la Compagnie de Jésus à Paris.

Il se trouve justement que ces textes les plus importants, jusqu'ici dissémi-

Nulle période plus complexe, plus confuse, plus incertaine, nulle aussi plus féconde... C'est ici que notre XVI[e] siècle religieux se dessine. Dans la fermentation des esprits, l'ancienne discipline intellectuelle et morale de l'Europe se dissout, et ce sont aussi des formes de pensée et de croyance qui s'ébauchent; dans cette mêlée des dogmes et des partis, non seulement l'unité chrétienne se déchire, mais le protestantisme et le catholicisme moderne se constituent. La grande époque de la Renaissance est terminée; une ère théologique commence. L'humanité pensante a appris de l'antiquité tout ce que celle-ci pouvait lui enseigner; d'autres problèmes, d'autres passions la dominent, celle de sa destinée morale, de son salut et de sa foi (5).

Quand on songe à la place que tiendra par la suite la Compagnie de Jésus dans le mouvement des idées, l'on ne peut que regretter le peu de relief qu'Imbart de la Tour lui a donné dans son ouvrage, d'ailleurs inachevé. Tout au plus, à propos du poète Salmon Maigret, nous fait-il entrevoir « le petit cénacle... où quelques étudiants se retrouvent, méditent et prient autour d'Ignace de Loyola » (5bis).

En réalité, Ignace n'en était pas à son premier essai. Après sa blessure grave au siège de Pampelune (20 mai 1521) et sa conversion à la vie fervente, suivie d'un échec dans sa tentative d'installation en Palestine, il s'était appliqué courageusement, malgré son âge avancé (plus de trente ans), à l'étude des rudiments de la grammaire latine, puis à celle de la philosophie. En même temps, à Barcelone, à Alcala, à Salamanque, il avait commencé à s'attacher des disciples : la première « couvée » devait avorter. Presque immédiatement après son arrivée à Paris (2 février 1528), il avait repris cette tâche dans le

---

nés pour la plupart dans les soixante-dix volumes et plus des *Monumenta Historica Societatis Iesu,* ont été rassemblés, avec des compléments essentiels, dans les *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (le premier tome, paru en 1943, les reproduisait jusqu'à la mort d'Ignace, 31 juillet 1556; le second tome, qui va sortir des presses, prolonge leur série, critiquement étudiée, à partir de cette date). L'on aurait tort de croire d'ailleurs qu'il ne reste plus rien à prendre dans les ouvrages des XVI[e] et XVII[e] siècles. L'*Alexipharmacum,* publié par le Dominicain Matthieu Ory en 1544 et réédité à plusieurs reprises, supplée, au moins partiellement, aux papiers de l'Inquisition française qui paraissent avoir irrémédiablement disparu. Tous les historiens de la Préréforme française (tels que Delaruelle pour Guillaume Budé) ont avidement exploité la Biographie qu'Hilarion de Coste, en 1657, a publiée de Jacques Le Picart; elle foisonne en détails oubliés sur les Docteurs et le milieu théologique de son temps...

C'est avec toutes ces informations qu'il conviendrait de reprendre l'examen minutieux du séjour des premiers Jésuites à Paris. Nous n'avons voulu en tracer ici qu'une simple esquisse, dans l'ordre de la chronologie; de nombreuses monographies de détail seraient ici possibles à la lumière des documents récents (par exemple *Diogo de Gouvea l'ancien*; le *collège Sainte Barbe*; les *Exercices spirituels et le théâtre chrétien*; le *Néoplatonisme de Marguerite de Navarre et les premiers jésuites*; la *Compagnie de Jésus naissante et l'Université de Paris*; les *papiers inédits de Guillaume Postel*; l'*humaniste anglais John Helyar et son manuscrit des Exercices spirituels,...*). Tout cela devrait s'insérer dans un examen plus ample de l'historiographie de la Compagnie de Jésus.

(5) Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme en France,* tome III, préface, p. V.

(5bis) *Ibid.,* p. 303.

milieu des étudiants espagnols : une seconde « portée » (« partus » dans les textes latins) ne devait pas beaucoup mieux réussir. Malgré ces pénibles expériences, il ne s'était point découragé ; peu à peu, avec une sage lenteur, au sein de cette Université parisienne, si tumultueuse parfois, il se mit à gagner un à un ceux qui lui resteraient fidèles : vers Pâques 1531, le Savoyard Pierre Favre, et seulement au début de 1534 le Navarrais François Xavier, tous deux venus à Paris vers 1525. Quatre autres les accompagnèrent à Montmartre le 15 août 1534 pour prononcer leurs vœux en privé. Après le départ d'Ignace (vers le début d'avril 1535), trois autres s'ajoutèrent encore, qui complétèrent ainsi le nombre des dix futurs fondateurs de la Compagnie de Jésus. Encore faut-il en mentionner deux ou trois autres qui reculèrent devant le pèlerinage envisagé en Terre Sainte (16 novembre 1536). Celui qui persévéra le plus longtemps, l'Espagnol Diego Caceres, garda la plus intime liaison avec eux jusque vers la fin de 1541 ; mais ensuite il les quitta pour se laisser enrôler dans la petite armée d'espions internationaux du roi François Ier !

Dans l'entre-temps, Ignace et les premiers fondateurs de la Compagnie de Jésus vinrent s'offrir au Pape Paul III pour les tâches que celui-ci jugerait les plus urgentes de la chrétienté. Ils étaient tous diplômés « maîtres-ès-arts » de l'Université de Paris. S'il est vrai qu'aucun d'entre eux n'avait été reçu « Docteur en théologie », c'était à cause des circonstances brusquées ; ils ne tardèrent pas à être rejoints par plusieurs de leurs amis, qui avaient conquis ce grade si apprécié (Jérôme Nadal, Martin Olabe,...). Les uns et les autres s'étaient donc trouvés placés au mieux pour participer aux courants de pensée, les plus divers et parfois les plus opposés, de l'humanisme parisien à la Renaissance.

C'est ce qui, trop souvent, est méconnu par la plupart des historiens d'aujourd'hui. Ils en sont d'ailleurs excusables, car l'historiographie traditionnelle de la Compagnie de Jésus, hantée par une sorte d'obsession de la Contre-Réforme, n'a pas fait grand'chose pour les aider à retracer cette odyssée intellectuelle et spirituelle. Quand, vers 1860, Quicherat écrivait l'histoire du Collège Sainte-Barbe, que savait-on encore des remous violents qui agitèrent cette Institution vers 1533 ? Aujourd'hui les formules lapidaires ne suffisent plus à notre curiosité légitime : « Historiquement parlant, écrit par exemple M. Lucien Febvre (6), Erasme fait figure de vaincu ; Luther et Loyola de vainqueurs, c'est un fait. » Nous avons besoin d'en savoir davantage, et par exemple, s'il ne convient pas de substituer à Erasme le cosmopolite, le Français Lefèvre d'Etaples, et à l'Allemand Luther, un autre Français, Jean Calvin.

Nous ne pouvons prétendre ici répondre à la question d'une ma-

(6) *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, 1942, p. 330.

nière exhaustive, mais seulement en poser ce qui nous paraît constituer les principaux jalons chronologiques.

Précisons d'abord ce que fut le cadre où se place de 1525 à 1536 le séjour d'Ignace et de ses compagnons.

La ville de Paris a subi, au cours des temps, de tels changements qu'il ne sera pas inutile de la décrire brièvement, telle qu'elle nous apparaît dans les plans de l'époque, par exemple dans celui dit de la Tapisserie, rehaussé d'aquarelles (Collection de Gaignières, Cabinet des Estampes, Va.420.a), avec la notice annexée au plan de Georges Braun de 1530, dans l'édition française de 1574.

La rivière de Seine, se partant en deux, divise cette cité tant célèbre en trois parties : la première desquelles est l'Université; l'autre, la Cité; la tierce est dite la Ville. Charles le Grand, à la persuasion de Alcuin, son précepteur, y fonda l'Université, de celle qui était à Rome en l'an de Notre-Seigneur 796, et l'orna magnifiquement de plusieurs beaux privilèges, prérogatives et immunités. Aussi a-t-elle toujours été comme le domicile des Muses, des disciplines libérales et de toute humanité, la source et fontaine de toutes sciences, la mère et nourrice des hommes doctes, et la pépinière de toute doctrine. Cette Université est fondée sur quatre piliers très fermes, c'est à savoir la Théologie, Médecine, les Lois et la Faculté des Arts : les premières desquelles ont un Doyen et deux Bedeaux ou huissiers, et la dernière... élit tous les trois mois un Recteur, auquel toutes les autres obéissent comme à leur souverain chef... Il s'y trouve dix-sept églises, quatorze monastères, quatre hôpitaux, trois chapelles, vingt collèges publics,... trente collèges particuliers où sont entretenus étudiants en certain nombre, des fondations de riches personnages.

Les quelque cinquante collèges et plus étaient tous contenus dans l'étroite enceinte d'un kilomètre deux cents de côté, avec une façade de sept cents mètres à peine sur la rive gauche de la Seine. Deux séries de ponts seulement en assuraient la communication avec l'île de la Cité et, par celle-ci, avec « la Ville »; elles étaient gardées chacune par une poterne voûtée, le Petit Châtelet sur la rive gauche, le Grand Châtelet sur la rive droite. Aux abords de ces ponts, l'encombrement était extrême, et les communications très ralenties entre les trois parties de la ville. La vie des étudiants se concentrait donc principalement dans leurs collèges, qu'il ne faut pas s'imaginer tels que les établissements considérables de nos jours où l'on s'ignore habituellement les uns les autres. C'étaient surtout des pédagogies, souvent très modestes, ne comprenant parfois qu'une vingtaine de pensionnaires, et où l'on se retrouvait deux ou trois fois par jour en commun pour les repas; des cours s'y donnaient selon les ressources très variables des principaux et la vogue souvent changeante de l'actualité.

I. *Avant l'arrivée d'Ignace à Paris; le premier binaire : Pierre Favre et François Xavier (septembre 1525-février 1528)*

Par le mot « Binaire », dans les Exercices spirituels, Ignace désigne des « classes » ou « paires » d'hommes qui se trouvent au même mo-

ment en présence d'une décision à prendre, peut-être à l'imitation de ces négociants espagnols d'Anvers qui, en 1532, consultèrent quinze docteurs de l'Université de Paris sur la légitimité de certaines de leurs opérations commerciales.

Le premier « binaire » des futurs fondateurs de la Compagnie de Jésus a été composé par le Savoyard Pierre Favre et par le Biscayen François Xavier. Débarqués presque simultanément à Paris de leurs lointaines provinces, ils n'avaient alors de commun que leur âge, dix-huit ans, à quelques jours près. Pour le reste, très divers de tempéraments : Pierre, un petit pâtre des montagnes, discret, réservé, d'une limpidité d'âme transparente, appliqué à l'étude, mais porté au scrupule et profondément hésitant sur la carrière à embrasser; François, « jeune, gaillard et biscayen », d'une famille de nobles déchus, « la plus rude pâte d'hommes » qu'Ignace aura jamais à manier, raffolant du jeu et de la société, bien décidé à se conquérir dans la vie les honneurs ecclésiastiques auxquels sa naissance lui donnait droit. François était d'ailleurs protégé contre les excès habituels de la vie estudiantine par sa charmante exubérance. En somme, deux caractères complémentaires. Habitant bientôt la même chambre au Collège Sainte-Barbe, ils apprirent vite à se connaître et à s'estimer; ils y contractèrent la plus solide amitié, qui ne fera que s'approfondir jusqu'à la mort.

Le milieu dans lequel ils vivaient était à la fois très traditionnel et très ouvert. Le principal du collège en était un Portugais, Diogo de Gouvea, âgé de plus de cinquante ans, « un bel exemple de théologien sorbonique », nous dit-on, ne jurant que par ses maîtres préférés, Tateret et Durand de Saint-Pourçain. A ce titre, il pouvait passer pour une âme-sœur du principal de la « maison d'en face », le collège de Montaigu. Noël Beda est bien connu par son rôle bruyant dans les controverses du temps :

> Ardent, têtu, retors, au physique (il était bossu et bedonnant) comme au moral, mais dialecticien habile, intègre de mœurs, zélateur d'autant plus intrépide de l'orthodoxie que lui-même a été censuré pour des opinions téméraires, insensible aux attaques, indifférent aux moyens, toujours prêt à montrer les crocs contre ses collègues aussi bien que contre ses ennemis, tel est l'homme qui va passer au premier plan (à partir de son élection comme syndic de la Faculté de théologie en 1520). « Un parfait délateur », disent ses adversaires; le plus zélé des théologiens, ripostent ses partisans. Il est de ceux qui s'imposent, même à qui le déteste. A cette heure où, dans l'anarchie grandissante, l'Eglise est menacée et tout son être est tendu à la défendre, ne lui dites point qu'il usurpe. Il croit à sa mission... Ne le rappelez point à la mansuétude. L'amour des âmes commande les violences (7).

Justement à l'automne 1525, Beda vient de triompher bruyamment en obtenant la dispersion de ce qu'on appelait « l'école de Meaux ».

(7) Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme en France*, tome III, p. 213-214.

Sous l'impulsion d'un petit vieillard, savant et pieux, Lefèvre d'Etaples, un vif engouement s'était manifesté, au collège Lemoine, puis chez beaucoup d'universitaires, pour le retour aux sources chrétiennes. Bientôt, Lefèvre avait été appelé par l'évêque Briçonnet de Meaux à répandre ses idées par l'enseignement dans le peuple. Il y avait groupé des collaborateurs de renom, dont la destinée finale sera très diverse : Pierre Caroli versera dans le calvinisme; Gérard Roussel deviendra évêque d'Oloron sous la protection équivoque de Marguerite de Navarre; Martial Mazurier, ami déclaré d'Ignace de Loyola, sera nommé pénitencier de Notre-Dame de Paris! A ce moment, on ne pouvait point encore prévoir ces divergences. Tous les courants, qui s'étaient fait jour dans l'humanisme chrétien et la mystique traditionnelle, avaient fini par se rejoindre. Un seul mot leur convenait alors : l'*évangélisme.*

Entre tous les hommes, en effet, si diverse que soit leur origine, si troubles que se montrent leurs aspirations, s'est établi un principe commun, le retour à l'Evangile. Nous avons quelque peine aujourd'hui à nous imaginer ce que fut cet idéal nouveau, sa profondeur, sa force, son élan. Il n'est pas seulement la résurrection du passé chrétien, la connaissance directe et savante de la Bible : il s'affirme comme un sursaut de vie morale. Il répond à un besoin de certitude et de rénovation. Il crée bien plus qu'une culture : une foi. A travers sa parole, c'est le Christ même que tant de chrétiens veulent atteindre. Après la renaissance de la beauté et du savoir, voici bien la renaissance des âmes. Le vieil Evangile passe comme un frisson qui secoue l'Europe dans ses cimes les plus hautes, celles de la conscience et de la pensée (8).

A cet évangélisme, les libraires, qui se multipliaient dans le quartier latin de Paris, donnaient un aliment par les éditions, non seulement du Nouveau Testament, mais de la Bible entière et des écrits de beaucoup de Pères de l'Eglise. Lefèvre d'Etaples s'en était fait le plus séduisant et discret avocat; il était déjà dépassé par ses disciples, qui prétendaient détruire le monopole séculaire des Docteurs en théologie pour l'interprétation de la pensée chrétienne. On se désaffectionnait aussi de la dialectique effrénée des nominalistes. Les vieux maîtres, « Sorbonagres », comme dira Rabelais, s'en inquiétaient. Beda, Gouvea, et bien d'autres, comme le président Lizet du Parlement, s'en indignaient; puisque Luther, en Allemagne, s'était d'abord rattaché à ce mouvement de pensée, ils croyaient indispensable de s'y opposer.

En réalité, Erasme, l'initiateur cosmopolite, encouragé par un Thomas Morus, n'avait jamais voulu scinder l'unité de l'Eglise, même en proférant les plus vives critiques. Par contre, à partir de Luther, le mouvement, en se transformant, se déforma. Les Evangélistes se divisèrent entre eux. A côté du groupe de ceux qui se détachaient bruyam-

(8) Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme en France,* tome III, p. V.

ment de Rome, de la hiérarchie, de la tradition intellectuelle et culturelle, il y en avait un autre qui aspirait toujours à régénérer sans détruire, à restaurer la société chrétienne, non à briser la structure de ses lois ou de son gouvernement. Et ce fut une autre des conséquences de cette crise douloureuse, d'avoir, dans le catholicisme même, séparé, parfois opposé les deux tendances qui, formées alors, n'ont cessé de se survivre : celle de l'intransigeance, celle des conciliations possibles et du progrès. Dans le champ clos où se heurtaient les croyances, trois éléments évoluaient : conservateur, réformiste, révolutionnaire; celui qui défendait obstinément les anciennes méthodes et le vieil esprit, celui qui voulait la réforme sans rupture, celui qui poursuivait la réforme par la sécession.

La tendance séparatiste, patronnée par Luther, avait été réprouvée officiellement par tous les bien pensants de France en 1521, mais, jusqu'à l'affaire des Placards en 1534, les deux autres tendances se partageaient les esprits. Beda personnifiait, avec son collège de Montaigu, le conservatisme; Lefèvre d'Etaples incarnait, avec l'Ecole de Meaux, le progressisme. Au milieu de tout cela quelle est l'attitude du collège Sainte-Barbe? Nous la connaissons, aussi clairement que possible, par les dépositions que les pires adversaires de Diogo de Gouvea feront plus tard devant l'Inquisition de Paris ou du Portugal. Diogo de Gouvea est un partisan presque farouche de l'orthodoxie; il le montre par son attitude décidée contre Erasme à la dispute de Salamanque en juillet 1527. En cela, il ne diffère donc guère de son collègue Noël Beda. Mais tous les Portugais s'accordent à voir aussi en lui le véritable rénovateur de la culture intellectuelle pour leur pays.

Faut-il attribuer cette largeur de vues aux occupations politiques qui l'arrachent au cercle confiné des disputes scolastiques de l'Université ? Beaucoup moins professeur que diplomate ou qu'administrateur de pension pour étudiants, il est souvent employé par la cour de Lisbonne pour les nombreux différends qui opposent la France et le Portugal sur les mers. Pendant près d'un demi-siècle, à partir de 1513, il s'entremet ainsi dans les litiges à propos des expéditions de marins normands et bretons sur les côtes du Brésil et de la Guinée! On le voit sans cesse envoyer des lettres à ce sujet, circuler entre Paris et Lisbonne par Rouen, Dieppe, Bordeaux et l'Espagne. C'est une cause de gêne pour Sainte-Barbe : il est obligé de s'y faire suppléer comme principal du collège. C'est encore plus une source de profits. Grâce à ses relations fréquentes avec le Roi Jean III, Diogo se fait attribuer, en 1527, une somptueuse fondation de cinquante bourses. Il n'a plus qu'une préoccupation pour son Collège : celle d'y attirer les meilleurs étudiants et les maîtres les plus renommés.

Il y réussit d'ailleurs. Sainte-Barbe devient le quartier général, non seulement des Portugais, mais des Espagnols qui veulent eux aussi se servir de Diogo pour protéger leurs privilèges maritimes contre la

France. Nous connaissons les noms d'un certain nombre des « illustrations » d'alors : Gelida le logicien espagnol, Fernel le médecin (mesurant le premier degré de méridien), Guillaume Postel le domestique omniscient... Pierre Favre n'a que des mots d'éloge pour son maître, Jean Penha, médecin lui aussi, et étudiant le grec. Xavier, dans ses confidences, nous apprend en outre ce que nous pouvons soupçonner : le laisser-aller de la discipline, sous la surveillance lointaine d'un principal trop souvent absent! Les élèves sautent le mur, durant la nuit, sous la conduite d'un maître dévoyé, pour se rendre dans les endroits mal famés. Aux dangers du corps, inséparables de la débauche, se joignent ceux, encore plus graves, de l'esprit; il le reconnaîtra plus tard, dans une lettre à son frère (25 mars 1535) : « J'ai connu de mauvaises compagnies, que je ne soupçonnais point, par suite de mon peu d'expérience ». On a tort de conclure de cet aveu qu'il faisait alors cause commune avec les « luthéranisants »; Calvin n'avait pas encore réduit en système les théories des « mal sentants »!

Ce qui est vrai, c'est qu'entre les excès des extrémistes, de droite et de gauche, il n'était point aisé de tracer une « via media ». Les évêques et le roi se préoccupaient beaucoup de définir celle-ci avec fermeté. Tel fut l'objet des conciles provinciaux, et en particulier de celui de la région de Sens, qui s'ouvrit au début de 1528 à Paris sous la direction du chancelier Duprat. Ainsi que l'a bien démontré le P. Dudon, si l'on y condamna de nouveau les abus de langage et d'attitude des séparatistes, l'on ne s'y montra aucunement disposé à sacrifier aux conservateurs, tels que Béda, les acquisitions solides de l'humanisme rénové. Les « Règles d'orthodoxie » des Exercices en paraissent directement inspirées.

II. *Un vieil étudiant en grammaire latine à Montaigu (2 février 1528-septembre 1529)*

Les diverses raisons pour lesquelles Ignace a quitté l'Espagne afin de se rendre à Paris nous sont connues par ses lettres : 1° échapper aux persécutions dont il a été jusqu'ici l'objet; 2° réduire les distractions inévitables de l'apostolat, étant donnée son ignorance de la langue française; 3° s'initier à de meilleures méthodes pédagogiques; 4° essayer enfin d'y réunir de nouveaux compagnons.

Le premier de ces motifs est particulièrement instructif pour nous. Les expériences spirituelles d'Ignace, comme retraitant et comme directeur, avaient été consignées par lui dans des « papiers » qui, à diverses reprises, avaient attiré la suspicion des autorités ecclésiastiques (autres que l'Inquisition), sans avoir été jamais condamnées par elles. Ce que contenaient alors ces « papiers » ne nous est pas

exactement connu, mais seulement, sous le nom d'Exercices spirituels, par un double état, l'un espagnol (dit « Autographe »), l'autre latin (versio prima A), qui datent tous deux environ de 1540-1541, c'est-à-dire de l'époque où se constituait définitivement la Compagnie de Jésus. Plus tard, en 1547, en même temps que la Versio prima latine sera retouchée, une traduction toute nouvelle, dite *Vulgata latina*, sera élaborée sur nouveaux frais; elle contiendra de variantes non négligeables et elle sera préférée par Ignace pour l'impression, comme l'expression définitive de sa pensée, bien que la *Versio prima* dite B ait été elle aussi approuvée par le Saint-Siège.

Pour la période du séjour à Paris, nous ne possédons plus qu'un autre texte, latin lui aussi, datant de 1536 au plus tard; c'est la transcription plus ou moins fidèle et complète de ce que Pierre Favre enseigna à un humaniste anglais, John Helyar, disciple de Louis Vivès et grand admirateur d'Erasme. Il est des plus instructifs. Bien des traits, que nous appellerions « archaïques », s'y rencontrent, comme les traces indéniables de l'influence du théâtre chrétien, alors si florissant dans la chrétienté et spécialement à Paris : les trois personnes de la Sainte Trinité contemplent la terre du haut du ciel « à travers des fenêtres », l'âme du Christ descend aux limbes après la crucifixion « comme un grand oiseau blanc »,... Plus suggestifs encore que ces traits, sont ceux qui prouvent l'influence de la vie parisienne d'alors dans la *Versio prima* A et l'Autographe espagnol : au lieu de donner des références à l'ouvrage de Ludolphe le Chartreux pour les « Méditations de la vie du Christ », c'est à une édition du *Novum Testamentum* que nous sommes renvoyés, avec indication de chapitre et de verset, comme dans les publications de Robert Estienne. Beaucoup de traditions apocryphes qui enchantaient encore les esprits au moyen âge ne sont plus rapportées qu'avec des restrictions, « ut pie creditur », « ut pie meditari licet »,... la critique historique a fait son apparition.

Nous voudrions en savoir plus. Ignace, à Alcala. avait vécu dans l'intimité de l'imprimeur Diego de Eguia, le grand divulgateur des traductions espagnoles d'Erasme. A Salamanque, on avait voulu le compromettre indirectement dans les violentes discussions, où l'archevêque de Séville, Alonso Manrique, avait pris résolument parti en faveur d'Erasme. Dans sa patrie, l'atmosphère était devenue irrespirable, et c'était une des raisons pour lesquelles il s'en était retiré. Or, à Paris, il retrouvait Erasme et ses disciples; c'était autour d'eux que se concrétisaient plus que jamais les susceptibilités dogmatiques des conservateurs tels que Noël Beda. Les progressistes modérés avaient fort à faire pour se garder en équilibre : on le vit bien quand fut condamné au bûcher Berquin, le traducteur français d'Erasme.

Pour autant que nous sommes en mesure de connaître les premières démarches d'Ignace dans ce milieu si nouveau, c'est d'abord

parmi ses compatriotes qu'il se fait peu à peu une place, et non sans s'attirer des rebuffades par son extérieur insolite. Trompé par un ami à qui il avait confié son petit pécule, il se voit réduit à mendier le logement à l'hôpital Saint-Jacques, de l'autre côté de la Seine. Il est réduit aux abois par la misère. Il entre en rapport avec un Chartreux très connu dans le monde universitaire (ne serait-ce point Couturier, dit Sutor, un des plus fougueux adversaires d'Erasme ?) et avec un religieux de l'abbaye de Saint-Victor, si fameuse par sa bibliothèque ouverte au public. Il est aidé par un bachelier en théologie, l'Espagnol Juan de Castro, originaire de Burgos, mais, finalement, il est contraint d'aller mendier des ressources durant deux mois en Flandre auprès des riches marchands de Bruges. Il y retournera l'année suivante (1529), ainsi qu'à Anvers, et même une troisième année (1530) jusqu'en Angleterre. Un détail révélateur nous a été conservé de ces excursions imposées par le besoin. Louis Vivès, à Bruges, le reçoit à sa table dans sa pédagogie pour jeunes Espagnols de bonne famille, tels que Rodrigo Manrique (le fils de l'archevêque de Séville), Juan Castello, Benavidius Gomez, Ferdinand Ruiz de Villegas... Ce milieu est tout pénétré des influences érasmiennes; John Helyar, l'Anglais, qui fera les Exercices en 1535-1536, s'y rattache étroitement.

A Paris toutefois, c'est plutôt chez les adversaires d'Erasme qu'Ignace paraît avoir commencé à prendre ses habitudes. Le collège de Montaigu, sous la direction de Jean Standonck et de ses successeurs, s'était acquis une solide réputation de bon ordre et d'excellent enseignement de grammaire latine; il en fréquente assidûment les leçons avec plusieurs de ces personnes âgées, surnommées irrévérencieusement les « galochards » à cause des chaussures qu'ils portent contre la boue des rues. Au Collège Sainte-Barbe, qui en est contigu, la colonie espagnole est nombreuse. François Xavier, s'il l'a dès lors rencontré, n'a pu se retenir de se gausser de ce mendiant bizarre qui vivote, comme il peut, à la merci des autres.

D'autres Espagnols, par contre, commencent à céder à son irrésistible attirance, en premier lieu Juan de Castro, étudiant de Sorbonne, qui va bientôt être reçu docteur en théologie. Un autre étudiant de Sorbonne, Pierre de Peralta, s'est déjà acquis une certaine notoriété; il est lié avec Pierre Ortiz, un des personnages les plus influents de la colonie, et il lui dédie le 1er septembre 1528 la Table des matières composée pour la réédition du Commentaire de John Mair sur la Seconde partie du Livre des Sentences. Ignace, malgré ses résolutions, est toujours « assoiffé » (sitientissimo) d'apostolat. Il donne à tous deux les Exercices spirituels, ainsi qu'à un troisième, le Basque Amador de Eldayuen, pensionnaire de Sainte-Barbe, et par conséquent connu de Xavier. Après la retraite, les fervents néophytes vendent tout ce qu'ils possèdent, jusqu'à leurs livres, pour en donner

le prix aux pauvres. Ils s'en vont, à l'imitation d'Ignace, loger à l'hôpital en mendiant leur nourriture de porte en porte. L'émotion est vive parmi leurs amis. Pierre Ortiz en voudra longtemps à Ignace d'avoir « débauché », comme il dit, Pierre de Peralta. Diogo de Gouvea l'accusera d'avoir rendu fou Amador, et menacera de lui faire donner publiquement le châtiment de la « salle », avec des fouets, s'il met les pieds à Sainte-Barbe. Finalement, on profite d'une absence momentanée d'Ignace à Rouen pour contraindre les convertis à quitter leur hôpital et à reprendre leur vie antérieure.

Quand Ignace reparaît à la capitale, il y apprend qu'il a été déféré à l'Inquisiteur dominicain Matthieu Ory. Sans s'émouvoir, il se présente à lui, mais le procès traîne en longueur. Peu de temps avant la saint Remy (1er octobre 1529), il finit par être acquitté. Nous voudrions en savoir plus long sur cet épisode. A défaut des archives de l'Inquisition qui semblent avoir été anéanties, l'*Alexipharmacum*, publié par Matthieu Ory en 1544, contient des considérations sur le « bon esprit », qui nous aident à reconstituer les considérants de la sentence libératrice d'Ignace. Quant à Pierre Ortiz, plus tard réconcilié avec celui-ci, nous en possédons une courte note, ainsi résumée significativement par le Père Nadal : « Etiamsi quis in contemplationibus et exercitiis spiritualibus multum versatus sit, non debere eum de difficilibus theologiae quaestionibus iudicare nisi studiis theologicis sit excultus. » A Paris comme en Espagne, la conclusion est identique. La science infuse ne peut point suffire, même avec le contrôle des autorités ecclésiastiques ; elle doit s'adjoindre la science acquise. Donc, il faut d'abord apprendre le latin, surtout pour parler des choses de l'âme. En Espagne, tout écrit spirituel en langue vulgaire est à priori suspect. A l'été 1529, Ignace sait l'indispensable en latin ; il possède ainsi la clef nécessaire pour les ouvrages nombreux que publie alors l'imprimerie française. Bien plus, le temps approche où, par l'intermédiaire d'amis sachant le français, comme Pierre Favre et même François Xavier, il pourra s'instruire de ce qui se dispute autour de lui.

Il s'agit maintenant pour lui de choisir un collège pour étudier la philosophie ; celui de Montaigu pourrait convenir. Mais, pour des motifs que nous pouvons seulement soupçonner, c'est son émule, celui de Sainte-Barbe, qui va devenir le lieu de recrutement de ses compagnons définitifs. Le fait est d'autant plus significatif qu'à ce moment même. Noël Beda, tout-puissant à Montaigu, avec son intime ami Pierre Lizet, se déchaîne plus que jamais contre les progressistes modérés. A Sainte-Barbe, l'atmosphère intellectuelle est tout autre ; elle serait même presque trop libérale, comme le montreront les événements à suivre.

III. *La philosophie à Sainte-Barbe (octobre 1529-avril 1533)*

Ignace donc, à la rentrée des classes de 1529 (1er octobre 1529), devient le cochambriste et le commensal attitré de Pierre Favre et de François Xavier à Sainte-Barbe. C'est évidemment avec l'agrément de Diogo de Gouvea l'ancien que nous avons vu s'indigner contre lui à propos d'Amador. Pour expliquer cette réconciliation, des traditions postérieures ont fait entendre que, par une sorte de dramatique conversion, le principal s'était humilié devant la sainteté éclatante du vieil élève. Les textes contemporains ne nous disent rien de cela, mais seulement nous y voyons le caractère de Diogo de Gouvea, homme fait tout d'une pièce. Diogo de Teive, par exemple, le dépeint ainsi à l'Inquisition portugaise :

> Notre maître Diogo de Gouvea, le Docteur vieux, paraît être un homme de grande considération et de grande vertu, envers qui nous sommes tous en grande obligation parce qu'il est une des causes principales du développement des bonnes lettres dans ce royaume, mais... il est très véhément en ses passions et entêté dans ce qu'il s'est fourré une fois en la caboche.

Quand il discute, c'est un ferrailleur enragé : « argumentum sine colera est velut aqua tepida ». Il a les canonistes en sainte horreur, — « negras leis », proclame-t-il —, et il désire les voir relégués à deux journées de la capitale, sans doute parce qu'il y trouve une source de perversion intéressée pour les clercs chasseurs de prébendes. Au demeurant, dans toute sa correspondance, même et surtout lorsqu'il se plaint de passe-droits, il apparaît comme un homme foncièrement honnête, un brave homme. Faut-il de plus soupçonner, en faveur d'Ignace, la suave influence de Pierre Favre, que Diogo semble avoir particulièrement apprécié ?

Diogo l'ancien ne va pas tarder à éprouver de rudes mécomptes, du côté où il s'y attend peut-être le moins. Dans la véritable dynastie de neveux ou de cousins (huit ou neuf) qui s'étaient groupés chez lui à Paris, il avait particulièrement distingué un fils d'une de ses sœurs, André, nommé de Gouvea comme lui, celui dont Montaigne dans ses Essais, dira qu'il est à ses yeux « le premier principal de France ». En 1530, ce n'était encore qu'un jeune homme plein d'espérances, quand Diogo l'ancien, décidément trop absorbé par ses tâches diplomatiques et ses affaires religieuses hors de Paris, le chargea d'administrer le Collège Sainte-Barbe en son absence. Le beau choix en vérité! C'était introduire le loup dans la bergerie. Plus tard, Diogo en sera horrifié; il épanchera sa bile contre « ce bon apôtre » et contre son complice, le professeur de logique Gelida : « Pour le reste, ajoutera-t-il, savoir si son sentiment est de la farine de Luther ou non, je n'en dis rien pour l'heure; je m'en remets à sa conscience. Je sais qu'il a toujours frayé avec des hommes de cette farine, et il les a

défendus tant en secret qu'en public ». Finalement, en même temps que des fraudes financières, il lui reprochera son attachement pour « un des capitaines de la bande ». Qui faut-il entendre par là ? Gelida, toujours resté dans l'orthodoxie, ou plutôt Nicolas Cop, fils d'un médecin célèbre de François Ier et le futur compère de Jean Calvin ? Il est certain qu'André profita de son autorité pour faire donner à Nicolas Cop en 1531 un enseignement à Sainte-Barbe.

La manière dont se justifiera plus tard André de Gouvea, est des plus instructives :

« Hier après dîner, écrira-t-il le 11 août 1537, je fus élu docteur régent de toute l'Université [de Bordeaux] pour faire toujours la lecture publique de la Sainte Ecriture au nom de la dite Université. Je sais bien que Monsieur mon oncle [Diogo l'ancien] s'en réjouira peu. Mais je ne sais qu'y faire. S'il passait par Bordeaux, j'aimerais qu'il m'entendît pour voir si la théologie qu'on apprend par la Sainte Ecriture et par les Docteurs de l'Eglise ne vaut pas mieux que la théologie sophistique, qu'on apprend chez Tateret et Durand : c'est parce que je ne veux pas perdre mon temps à ces livres qu'il est envers moi comme cela. Car c'est là l'origine de tout. »

Ainsi la controverse, qui faisait alors rage à Paris entre conservateurs et progressistes, s'installait sourdement au Collège Sainte-Barbe lui-même. D'ailleurs, la Faculté des arts ou de philosophie, dans l'ensemble, était habituée à fronder « nos maîtres » les Docteurs en théologie, et ceux-ci le leur rendaient bien. Par exemple, en août 1530, les « artistes » furent officiellement blâmés d'avoir manqué de révérence envers Aristote, en substituant au commentaire de ses ouvrages le livre « d'un certain Allemand, Agricola » ; ils répliquèrent, par l'intermédiaire du Président du Parlement :

Nostram hanc Academiam Parisiensem ludibrio hactenus exteris nationibus fuisse, non aliam ob causam quam quod, omissis Evangeliis et Sanctae Ecclesiae doctoribus Cypriano, Chrysostomo, Hieronymo, Augustino et similibus, Sophisticem nescio quam ac Dialecticem, in qua non placuit Deo salvare suum populum, nostrates tamen Theologi profiterentur.

L'on devine si nos « artistes » applaudissent à la fondation du Collège de France par François Ier en 1530 : n'est-ce pas une douce revanche des humanistes ? Parmi eux, les médecins, tels que Fernel ou Cop, et sans doute Jean Penha, le maître commun de Favre, Xavier et Ignace, se distinguent par leur goût naissant pour l'observation exacte.

C'est dans ce milieu si aéré que les trois compagnons de chambrée poursuivent leurs études. Favre, constitué répétiteur d'Ignace, reçoit, en échange, des leçons utiles pour son âme ; lui mis à part, Ignace a renoncé, presque entièrement, à l'apostolat direct, pour s'appliquer le plus sérieusement à ses études.

Il vivait en paix avec tout le monde, nous dit le Père Polanco de cette époque, même avec ceux qui gardaient l'esprit du monde. Néanmoins, durant le

cours des Arts, aux heures que lui laissait l'étude, il s'appliquait à entrer en relation avec quelques personnages d'autorité pour s'en aider avec les étudiants, dans le dessein qu'il conservait de se gagner quelques compagnons pour le service de Dieu. Ainsi contracta-t-il amitié avec le docteur Martial, et le docteur Valle, et Moscoso, en les aidant tous dans les Exercices.

Les trois Docteurs ici nommés sont tous mentionnés dans les documents de l'époque. Le plus célèbre est ce « Martial » Mazurier qui a dû faire amende honorable en 1525, sous la pression de Beda, pour s'être compromis avec Lefèvre d'Étaples dans l'école de Meaux. Ignace lui donne de délicats conseils qu'il apprécie vivement :

Cum in Philosophia ne Baccalaureus quidem adhuc esset Ignatius [donc ceci se passait avant Noël 1532], Theologiae doctorem eum creare volebat, et hanc reddebat rationem : « Quandoquidem tu me Doctorem doces, iustum est ut et tu sis Doctor. »

Il y avait encore d'autres personnes distinguées avec qui frayaient les trois compagnons. Celui qui a laissé le souvenir le plus vivant dans leur correspondance est François Le Picart, Docteur de Sorbonne, originaire d'une excellente famille bourgeoise de Paris, et apparenté à deux évêques successifs de la capitale. Sa biographie a été écrite au XVII[e] siècle par le Père Hilarion de Coste ; elle nous est précieuse, non seulement parce qu'elle nous a transmis beaucoup de détails sur ce saint prêtre, héritier de la tradition d'un Josse Clicthove, mais parce qu'elle est accompagnée de notices sur une quarantaine de Docteurs, ses contemporains, importants eux aussi à l'époque. Le Père Nadal, en quelques lignes assez piquantes de son Apologie à l'Université de Paris, fait remarquer que, sur une centaine de Docteurs que possédait alors la capitale, c'était à peu près le seul qui joignît l'exercice pratique de la prédication à la réflexion trop abstraite de la spéculation !

Le Picart, avec Beda, est aux premiers rangs des intransigeants qui se méfient des innovations patronnées par François I[er]. Ils y récoltent à plusieurs reprises des condamnations royales à l'exil hors de Paris. Plus que jamais, les passions sont surexcitées en faveur d'Erasme. C'est en 1532 que François Rabelais, de Lyon, adresse sa lettre fameuse de dévote admiration à Erasme, et, en la même année, dans son *Pantagruel*, il malmène plusieurs des Docteurs de Sorbonne. Dans son catalogue burlesque de la Bibliothèque de Saint-Victor, il ménage une place grotesque à un « fray Inigo, Espagnol » ; faut-il entendre par là notre Ignace de Loyola, dont le rayonnement commence à se faire sentir dans un cercle élargi ? C'est avec une tranquille assurance que ce dernier encourage, en fin juin 1532, son frère à lui envoyer d'Espagne son neveu Emilien, non point pour s'appliquer au droit canon, mais à la théologie :

On fait ici plus de fruit en quatre années, que dans une autre que je connais bien [Alcala de Henarès] en six... Quant à le diriger dans ses études, pour

qu'il s'applique bien au travail, et pour l'éloigner des mauvaises conversations, je m'y emploierai selon tout mon possible.

Une partie de cette expérience lui venait de Pierre Favre qui, dans son émouvant Journal, nous en a fait confidence, à propos de certaines nuances de la vie française : « Non feci semel, cum essem Parisiis et mihi aliqua imperaret Pater Ignatius, cui solebam respondere patriam non ferre quaedam quae sibi videbantur ». Mais, dans cet échange de bons procédés, celui qui gagnait le plus, c'était Pierre Favre. Presque dès le début (fin 1529 ?), il s'était préparé avec Ignace à faire une confession générale à Juan de Castro (ne serait-ce point l'équivalent de la Première semaine actuelle des Exercices spirituelles ?). Il s'était mis, en outre, au régime de la confession et de la communion hebdomadaires, ainsi que de l'examen quotidien. Vers Pâques 1531 seulement, il se décida enfin à partager entièrement le genre de vie d'Ignace ; néanmoins celui-ci le fit attendre encore plus de trois années avant de lui donner les Exercices ! Quant à François Xavier, il acceptait bien les élèves recrutés au collège de Calvi, mais, plutôt que d'envisager la pratique de la vie évangélique, il se préoccupait de faire valoir ses titres éventuels de noblesse à une place de chanoine dans la cathédrale de son pays natal !

En décembre 1532, Ignace est reçu bachelier ès-arts, probablement avant Noël ; le 13 mars 1533, il passe la licence, mais il recule momentanément devant les frais considérables de la maîtrise. Un témoin bien placé pour le juger, François Lainez, nous assure que ses connaissances scientifiques étaient des plus honorables. Pierre Favre, ayant achevé sa besogne de répétiteur auprès de lui, s'en va donc dans son pays natal de Savoie pour mettre ordre à ses affaires de famille avant de suivre Ignace.

IV. *Le Studium generale des Dominicains (avril 1533-15 novembre 1536)*

La dernière période du séjour des fondateurs de la Compagnie à Paris a été consacrée à la théologie. Elle aurait dû se clôturer, elle aussi, par l'obtention des grades, mais, par suite des guerres entre François Ier et Charles-Quint, ces études seront interrompues. Elles se déroulent d'ailleurs dans une atmosphère de plus en plus fiévreuse, au moins durant les années 1533 et 1534, et, pour certains des incidents les plus retentissants, en quelque sorte aux premières loges du spectacle par leur séjour au Collège Sainte-Barbe.

La crise débute durant le carême 1533 avec les sermons que Gérard Roussel, un des prédicateurs incriminés de l'école de Meaux, recommence à donner au Louvre en présence de la reine de Navarre. L'affluence y est énorme ; François Le Picart, revenu d'exil, voit par

contre son auditoire se réduire. Mais la réaction des conservateurs s'entête. Contre eux, le roi sévit, sollicité par sa sœur Marguerite; tout en interdisant momentanément la chaire à Roussel, il éloigne une fois de plus Beda et Le Picart de la capitale. Quelques années plus tard, à Rome, quand la Cour de France voudra patronner la candidature de Roussel, devenu évêque, au cardinalat, plusieurs des compagnons d'Ignace seront interrogés par les autorités ecclésiastiques. Nous possédons leurs dépositions. Elles témoignent qu'à cette époque, peut-être par ignorance de la langue, et surtout parce que cela se passait dans un tout autre quartier de la ville, ils n'en recevaient guère que des échos indirects.

Pour ce qui suit, le Collège Sainte-Barbe est au contraire aux avant-postes, car, coup sur coup, par un privilège qui ne paraît s'être jamais renouvelé dans l'Université, il est appelé à donner trois Recteurs. Le premier nommé à cette haute fonction n'est autre qu'André de Gouvea, le neveu de Diogo l'ancien, et, suivant l'usage, après trois mois d'exercice, il a un successeur : c'est Nicolas Cop, le professeur introduit à Sainte-Barbe, au grand déplaisir de son oncle. Justement, un jeune homme, destiné à devenir célèbre, Jean Calvin, originaire de Noyon, revient à Paris vers le mois de juin, après avoir fait son Droit à Orléans; il prend gîte au Collège du Fortet qui n'est séparé que par une rue du Collège Sainte-Barbe. Par ses lettres, nous possédons des événements une chronique, aisée à compléter grâce à une longue relation adressée par Rodrigo Manrique, l'élève de Louis Vivès, à son maître. Manrique est lui aussi descendu au Collège de Fortet, — à moins que ce ne soit à Sainte-Barbe. Tout ce qu'il dit témoigne, en tout cas, qu'il est dans les secrets d'André de Gouvea, de Nicolas Cop et, semble-t-il aussi, de Jean Calvin.

La bagarre aurait pu commencer dès le 11 juin, à l'occasion d'un acte sacrilège qui avait été commis à Alençon, dans les états de Marguerite de Navarre. Celle-ci obtint que l'affaire fût étouffée, par intervention directe de son frère le roi. Mais, dans les premiers jours d'octobre, les intransigeants s'enhardissent jusqu'à faire jouer au collège de Navarre une farce où la reine Marguerite de Navarre est prise grossièrement à partie, avec son prédicateur favori Roussel, sous des masques transparents. Marguerite l'apprend; elle se fâche; la perquisition, opérée par le prévôt du guet, est sans résultat sérieux. Les étudiants se terrent.

Sous une autre forme, bien plus maligne, l'attaque reprend. Marguerite, d'une manière anonyme, avait publié deux ans plus tôt un long poème : le *Miroir de l'âme pécheresse*. Peut-être sous prétexte qu'il venait d'être réédité avec une traduction de Psaume effectuée par Clément Marot, un des plus violents Docteurs en théologie, Le Clerc, curé de Saint-André-des-Arts, le fait inscrire subrepticement sur une liste d'ouvrages prohibés, à côté du Pantagruel de Rabelais! Puisque,

le 10 octobre, Nicolas Cop a été élu Recteur pour succéder à André de Gouvea, c'est à lui que Marguerite fait transmettre l'ordre royal d'examiner officiellement le cas. Cop n'est que trop heureux de jouir de la confusion des théologiens. Il convoque le 27 octobre une assemblée plénière des quatre Facultés. Après une pénible discussion, cinquante-cinq Docteurs signent une déclaration pour désavouer la condamnation du *Miroir de l'âme pécheresse* : Diogo de Gouvea figure parmi eux, avec quinze autres cités dans les lettres ou écrits des fondateurs de la Compagnie de Jésus.

Par les commentaires sarcastiques de Rodrigo Manrique sur cette séance peu glorieuse, nous savons la fête que Nicolas Cop, André de Gouvea et leurs partisans (donc, sans doute, Jean Calvin) font alors à Sainte-Barbe pour fêter l'humiliation des adversaires. Deux autres séances, tenues les 3 et 8 novembre, doivent compléter leur déroute. Dans l'ivresse du triomphe, se laissent-ils entraîner à un véritable acte de folie ? et dans quelle mesure cet acte est-il leur œuvre collective ? Nous ne le savons point en détail, mais tous les historiens s'accordent à le considérer comme le point de départ définitif de ce qu'on appellera plus tard le calvinisme, avec toutes ses conséquences. Quatre jours après le triomphe de Marguerite de Navarre, en la fête de la Toussaint, 1er novembre 1533, Nicolas Cop débite, à l'église des Franciscains, un sermon sur les Béatitudes que l'on dit, mais sans beaucoup de preuves, avoir été composé, ou du moins inspiré directement par Calvin.

> Bien curieux, ce manifeste qui met en émoi l'Université, le Parlement, le gouvernement lui-même... Rien n'éclaire mieux ce flottement, cette inquiétude d'une génération qui, détachée des vieux théologiens, s'en allait, comme à la dérive, vers d'autres affirmations... Opposition de l'Evangile et de la Loi,... justification par la foi seule,... appel à la tolérance, ne sont-ce point là les doctrines, tout au moins les formules chères à l'hérésie ? (9)

La plupart des contemporains, mieux placés certes que nous pour en juger, y ont vu de fait une profession de luthéranisme. Nicolas Cop essaie d'abord de faire front à l'opposition ; il se couvre du patronage d'André de Gouvea, qui intervient en sa faveur. Mais il ne tarde pas à sentir que la terre brûle sous ses pieds. Convoqué par le Parlement, il s'esquive de Paris à la dérobée. D'autres font de même : Calvin se réfugie à Angoulême, où il commence à rédiger son Institution chrétienne. André de Gouvea tarde un peu plus, il se fait inviter par les autorités de Bordeaux pour prendre en mains la direction du Collège de Guyenne et il part lui aussi sans avertir son oncle : c'est la rupture définitive. Entre-temps, l'Université, fatiguée de se trouver sans tête, a élu un nouveau Recteur, pris encore une fois au Collège Sainte-Barbe. Le rapport, adressé par Rodrigo Manrique à Louis

(9) Imbart de la Tour, *op. cit.*, tome III, p. 97.

Vivès le 2 décembre, nous rapporte les gorges chaudes que font à cette occasion les partisans des lecteurs royaux sur la Faculté de théologie.

De tout cela, peu de chose transparaît dans les confidences d'Ignace et de ses compagnons : le Portugais Simon Rodrigues, alors boursier à Sainte- Barbe avec son frère depuis 1527 environ, est dit être un homme de désirs, « vir desideriorum, sed non omnino secundum scientiam »; l'Espagnol Nicolas Bobadilla, fraîchement débarqué à Paris pour compléter ses études, est mis en garde par Ignace contre certains courants d'idées : « qui graecisabant, lutheranisabant ». Le plus compromis est François Xavier, car des racontars malsonnants sont colportés contre lui jusque dans sa famille en Biscaye : c'est une affaire grave pour lui, car, dans ces pays de vieille foi, on ne transige point pour les affaires d'orthodoxie; il éprouvera le besoin de se justifier avec la dernière vivacité.

Il faut tenir compte de tous ces faits pour apprécier le choix fait par Ignace de l'établissement scolaire où l'on suivrait les cours de théologie. Deux Collèges, ceux de Sorbonne et de Navarre (où professait Le Picart) leur offrent un enseignement entièrement garanti. Il préfère le Studium generale des Dominicains, où se conserve la tradition encore toute fraîche du thomisme rénové par François de Victoria; parfois aussi l'on va au couvent des Franciscains.

Il parachève enfin, par les Exercices spirituels, l'union de tous ceux qu'il a discernés pour son œuvre. Pierre Favre est le premier à passer par l'épreuve bienfaisante, en décembre 1534, dans une maison isolée du faubourg Saint-Jacques, alors que la Seine gelée est traversable durant trois semaines par les chariots. Quatre autres l'imitent, mais chacun à part, durant le printemps. Seul, François Xavier prend sa décision, sans avoir fait de retraite il fera plus tard les Exercices sans être empêché par ses obligations professorales. L'oblation de Montmartre vient mettre le sceau à ces résolutions par des vœux simples : chasteté, pauvreté (rendue effective après leurs études finies), pèlerinage à Jérusalem et, si ce pèlerinage leur est rendu impossible durant l'espace d'une année après leur arrivée à Venise, remise à la discrétion du Pape qui est le meilleur juge des besoins de l'Eglise.

Pas plus en 1534 que durant les deux années suivantes, à leur rénovation des vœux, aucune allusion directe n'est faite au protestantisme, bien qu'entre-temps, un petit groupe de fanatiques, réfugiés à Neuchâtel en Suisse, se soit décidé à ameuter définitivement l'opinion. Le 18 octobre 1534, au matin, a éclaté l'affaire des Placards affichés contre la messe aux carrefours de Paris, dans quelques-unes des principales villes du royaume et jusque sur les portes de la chambre du Roi à Amboise! La violence du ton répond à l'insolence du titre. Les conspirateurs obtiennent aussitôt le résultat cherché par eux. L'heure n'est plus à la modération. François I^er^,

blessé dans sa foi et dans sa dignité, se montre impitoyable. Dès le 16 novembre, il y a déjà deux cents personnes incarcérées à Paris; le bûcher s'allume sur la place Maubert pour les condamnés, à quelques centaines de mètres de distance du Collège Sainte-Barbe. Une procession solennelle de réparation se déploie le 21 janvier 1535 par la ville, le roi en tête; tous les étudiants y prennent part.

Imperturbablement, Ignace et ses compagnons se cantonnent dans leur tâche d'instruction et d'édification. Certains de leurs compagnons se détournent d'eux comme novateurs, par exemple Jérôme Nadal, destiné à jouer plus tard presque le rôle d'un second fondateur de la Compagnie de Jésus : « Ego hunc librum volo sequi (habebam Novum Testamentum in manu), réplique-t-il à Ignace en ces premiers mois de 1535, vos nescio quo evadatis : nihil amplius mecum de his rebus egeris, nec de me cures ». Une fois de plus, — ce ne sera point la dernière —, Ignace est sujet à une dénonciation; en l'absence momentanée de Matthieu Ory, le Dominicain Valentin Liévin se fait livrer une copie des Exercices spirituels en latin. La conclusion de l'enquête leur est favorable; il accorde officiellement un brevet d'orthodoxie à tous les compagnons!

Vers le début d'avril 1535, Ignace se met en route vers l'Espagne, pour gagner de là Venise. Il laisse ses intimes amis à la garde de Pierre Favre comme « d'un frère aîné » pour achever leurs études de théologie. Trois autres leur seront encore adjoints. Le Collège Sainte-Barbe ne suffit plus à les abriter tous; ils essaiment en divers collèges, mais pour se retrouver le dimanche à la communion chez les Chartreux, ainsi qu'en de fraternels repas. C'est à cette époque aussi (fin 1535-début 1536) que les Exercices sont donnés par Pierre Favre à l'Anglais John Helyar, peut-être rencontré autrefois par Ignace à Oxford ou à Londres dans le cercle du nouveau martyr Thomas Morus. Rien de plus pittoresque que le carnet de notes qu'on a retrouvé d'Helyar : pêle-mêle avec ses comptes de dépense, on y trouve des extraits de Pères de l'Eglise, un brouillon de lettre adressée à Louis Vivès, un dystique en grec à l'éloge d'Erasme... et, enfin, la première transcription qui nous soit parvenue des Exercices spirituels!

L'horizon politique de l'Europe s'assombrit de plus en plus. Aux troubles causés par les guerres commençantes de religion, s'ajoute la rivalité toujours accrue de François Ier avec Charles-Quint. Pour éviter d'être immobilisés en France par les événements militaires, les neuf « maîtres ès-arts », restés à Paris, hâtent leur départ. Le 15 novembre 1536, ils quittent enfin à pied cette Université qui, malgré ses défauts, a été la mère de leur esprit; dans leur très léger bagage, ils emportent surtout leurs écrits! Ils retrouvent Ignace au rendez-vous de Venise, vers le début de 1537, en partance pour la Palestine à ce qu'ils croient, mais effectivement sur le chemin de Rome où les attend la protection éclairée du nouveau Pape Paul III.

Conclusions

Si l'on se place au strict point de vue historique, les conclusions qui sont habituellement portées sur le rôle joué par l'humanisme parisien dans les débuts de la Compagnie de Jésus ont besoin d'être révisées ou, si l'on préfère, précisées à la lumière des documents et des recherches de ces derniers temps.

Ce que tout le monde écarte désormais avec raison, c'est la légende trop longtemps admise que la Compagnie de Jésus, comme telle, est née à Paris, et plus précisément à Montmartre le 15 août 1534. La forme du nouvel Ordre religieux ne sera conçue que plusieurs années plus tard, à Rome, vers le Carême 1539, et dans le cadre des fondations nouvelles de « clercs réguliers » tels que les Théatins du futur Paul IV. Cette formule de vie religieuse, totalement inédite en France, donnera lieu à d'infinis débats quand on voudra l'y faire reconnaître officiellement.

Par ailleurs, il est certain que l'inspiration générale d'où la Compagnie de Jésus est sortie date, non point de la France, mais de l'Espagne, surtout sous la forme de la Contemplation du Règne et de la Méditation des deux Etendards.

Mais les modalités de cette directive générale ont-elles été conçues à Paris, au contact de l'orthodoxie du Collège Montaigu, comme on le prétend parfois? Les recherches de M. Marcel Bataillon, par exemple, sur *Erasme et l'Espagne*, nous ont appris à nuancer cette affirmation. Le réformisme catholique était très vivace en Espagne avant le concile de Trente même. Il s'y exprimait de deux manières : l'une, assez gauche et très simpliste, celle des « Alumbrados », illuminés ou « abandonnés »; l'autre, beaucoup plus élaborée et séduisante, celle des partisans d'Erasme. Avec les uns et les autres, directement ou surtout indirectement, Ignace de Loyola eut certainement des contacts; il fut même, tour à tour, et parfois simultanément, soupçonné d'appartenir à leurs coteries plus ou moins dissimulées. L'échec de ses deux premières « couvées » nous montre qu'en arrivant en France il avait encore à apprendre.

Que lui a donc apporté Paris, pour lui-même et pour la troisième « portée » de ses compagnons ? Sans doute, il y a mieux connu cet humanisme international que des conservateurs étroits, tels que Noël Beda, s'obstinaient à considérer seulement comme le précurseur de la révolte de Luther. Il y a trouvé aussi l'ébauche de « via media » qu'avait nettement tracée le concile provincial de Sens au début de 1528. Enfin, plutôt qu'au collège de Montaigu, renfermé et comme ratatiné sur lui-même, ce fut au Collège Sainte-Barbe, beaucoup plus aéré et ouvert sur le dehors, qu'il prit le contact intime avec les besoins fonciers de l'époque.

Sous ce toit, presque trop hospitalier, tous les courants d'opinions s'avoisinaient, et souvent se heurtaient. Il ne peut pas nous être indifférent de savoir, par exemple, que les Exercices spirituels, dans leur structure essentielle et, pour ainsi dire, architectoniquement, ont été pensés pour la première fois à l'usage du Français Pierre Favre, et en latin, entre Pâques 1531 et décembre 1534. Beaucoup d'éléments en préexistaient à coup sûr ; par la suite, ils seront adaptés par Ignace lui-même, pour le ministère du Nord de l'Italie avant la fondation de la Compagnie. Après l'approbation pontificale, viendront le recrutement de très jeunes novices, la fixation du texte de la Vulgate, et même ensuite, les Directoires destinés aux « donneurs de retraites ». Il n'en reste pas moins certain que c'est à Paris, dans l'ambiance du Collège Sainte-Barbe, pour des disciples de Lefèvre d'Etaples ou de Louis Vivès et des contemporains de Jean Calvin, qu'ils ont pris leur forme quasi définitive.

Pour caractériser l'ensemble de ces tendances, dont l'évangélisme était un des éléments les plus solides, l'on a employé le mot d'humanisme chrétien. Le terme est plus exact que celui de Contre-Réforme dont on a si souvent usé après le concile de Trente. En 1525-1536, à Paris, au Collège Sainte-Barbe, ce n'est point la lutte contre le protestantisme qui prédomine, car, d'une certaine manière, le protestantisme à la Calvin n'y existe pas encore, pas même chez Calvin ; sa date de naissance est bien connue, c'est le discours de Nicolas Cop prononcé à la Toussaint de 1533. Les conséquences ne s'en déduiront que durant les années qui suivront, surtout après 1540 ; Pierre Favre, lui-même, mort en 1547, appartiendra encore à cette période de transition où l'on pouvait rêver de conversation avec un Mélanchthon. Après lui, les ponts seront coupés entre les deux partis.

Plus que Pierre Favre, François Xavier paraît représentatif de cette phase, immédiatement antérieure à la fondation de la Compagnie de Jésus et à sa reconnaissance officielle par le concile de Trente. « Xavier a eu la chance de travailler bien loin des disputes de l'Europe », dit à ce propos un de ses biographes anglais ([10]), « et d'y mourir jeune ; ainsi le monde entier, protestants aussi bien que catholiques, s'est mis d'accord pour négliger le fait qu'il a été un jésuite et pour l'aimer comme un homme. »

Pour le départ de Xavier, le Collège Sainte-Barbe a joué un rôle essentiel. Les compagnons d'Ignace, en quittant Paris, avaient laissé quelques amis fidèles, le prédicateur François Le Picart, le Dominicain Benoît, le Franciscain De Cornibus, mais surtout Diogo de Gouvea l'ancien qui, avec toutes ses originalités primesautières, s'était cordialement attaché à Pierre Favre, Simon Rodrigues et autres. Diogo s'était toujours prodigieusement intéressé à la diffusion de la foi chrétienne

(10) Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, 1940, p. 1.

dans le Nouveau Monde, découvert par les Portugais. En 1537, il reçoit de son correspondant de Lisbonne, Osorio, la nouvelle, très amplifiée d'ailleurs, qu'enfin dans cette Inde, jusque-là presque hermétiquement fermée à la propagation de l'Evangile, une nation entière, celle des Malabares sur la côte de la Pêcherie, s'est fait baptiser, mais qu'elle manque d'apôtres pour le soin des âmes. A ce moment, le souvenir toujours vivace des dix « maîtres ès-arts » lui revient au cœur et, par une série de démarches auprès de son souverain, il finit par provoquer, en 1540, le départ de François Xavier pour ces pays lointains.

C'est à peu près le dernier sursaut de gloire pour le pauvre Collège Sainte-Barbe, qui tombe peu à peu dans une décadence irrémédiable. Le premier coup fatal lui avait été porté par la désertion d'André de Gouvea, « ce coquin de neveu », pour Bordeaux. Il a été suivi d'un autre encore plus grave : la décision prise par le roi Jean III de cesser le service des bourses à Paris pour inaugurer l'enseignement universitaire au Portugal même, dans le Collège de Coïmbre. Enfin, Diogo l'ancien n'a jamais réussi à acquérir la possession de l'immeuble où l'enseignement a donné un si vif éclat ; l'heure approche où il va être mis sans façon à la porte par le propriétaire qui ne se soucie que de profits matériels. Une dernière consolation sera donnée au vieux principal en 1545 quand il autorisera l'impression de la lettre passionnée d'appel que François Xavier adresse de l'Inde à tous les « suppôts de l'Université de Paris » ! Après cela, Diogo n'aura plus qu'un douloureux crépuscule, réfugié misérablement chez les Grands Augustins, avant d'aller mourir bien vieux dans une modeste prébende à Lisbonne.

Les principes d'action et de vie, puisés par Xavier à Paris, s'épanouissent à ce moment dans ce que nous pourrions appeler sa « seconde manière ». Après s'être dévoué en effet à des populations simples, comme sur la côte de la Pêcherie, à Malacca, dans l'Insulinde,... il a pris contact avec les civilisations raffinées de l'Extrême-Orient, celle du Japon d'abord, et, par elle, celle de la Chine. Il s'est alors rendu compte que tout ce qu'il avait appris en France n'était pas de trop pour satisfaire aux besoins de ses curieux auditeurs ; une fois de plus, il se retourne donc vers les Universités d'Europe, et surtout celle de Paris, pour lui demander du renfort en hommes spécialisés. Un trait significatif nous révèle sa mentalité d'alors. Il est à Malacca, chez le missionnaire jésuite qui y réside, juste avant de partir pour l'île de Sancian où il va mourir en vue de la Chine (2-3 décembre 1552). Il cherche un exposé de la doctrine chrétienne qui convienne aux lettrés d'Extrême-Orient. Sur la table, traîne un livre imprimé récemment en Espagne. Xavier l'ouvre ; il le parcourt avidement. C'est celui qui lui convient : l'œuvre du chanoine de Séville, Constantino Ponce de la Fuente, qui sera bientôt proscrite par l'Inquisition espagnole comme trop pénétrée des idées humanistes d'Erasme !

Par une sorte de choc en retour, les correspondances de François Xavier ont entretenu et développé, dans la Compagnie de Jésus naissante, l'esprit primitif de Paris, qui risque d'être rétréci et durci par les préoccupations polémistes d'après le concile de Trente. Ignace de Loyola, attentif jusqu'au dernier jour (31 juillet 1556) à diriger, avec d'autres anciens étudiants de Paris, Jean Polanco et Jérôme Nadal, la croissance presque trop rapide de l'Ordre nouveau, fait alors appel à Xavier pour qu'il donne à l'Europe l'apport de son expérience inédite au milieu de civilisations insoupçonnées. Mais Xavier est déjà mort quand cette convocation parvient dans l'Inde et à Malacca. Son esprit demeure toujours vivant, dans des Lettres émouvantes. Ce sont elles surtout qui nous ont, malgré les déformations trop nombreuses de biographes inexperts, transmis les réactions de l'humanisme formé à l'école parisienne devant les problèmes subitement amplifiés par l'expansion mondiale au XVI[e] siècle.

Paris. Henri BERNARD-MAÎTRE, S. I.

NOMS ET CHIFFRES PONTIFICAUX

Quel est le premier pape qui a fait suivre son nom d'un numéro d'ordre ? On dit que c'est Urbain IV (1261). Ce détail importe peu. Car il y avait beau temps, au XIII[e] siècle, que se faisait sentir l'urgence de distinguer entre eux les papes de même nom. Jusqu'à l'année 257, les successeurs de Pierre (alors au nombre de 22) avaient tous apporté un nom nouveau. Sixte II, élu cette année-là, est le premier pape qui aurait pu utilement ajouter un numéro à son nom. Mais, dès lors aussi, le premier Sixte (115) devait s'appeler à titre posthume Sixte I[er]. Quand parut Clément II en 1046, il y eut pareillement un Clément I[er] (fin du premier siècle) ; jusqu'à ce jour, il demeure le premier porteur du chiffre I. Il semble devenir peu probable que Clet (ou Anaclet) ou Lin, souches stériles depuis dix-neuf siècles (Anaclet II est un antipape), poussent encore un rejeton. La chose, toutefois, n'est pas invraisemblable. Témoin Pie II qui prit en 1458 le nom paru en 142, après une stérilité de treize siècles. Mais le nom de Pie a depuis fait fortune. Les chiffres II tardifs ne sont pas exceptionnels. En partant de Pie II, il fallait revoir 199 papes avant d'aboutir à Pie I[er] ; voici, pour les autres II tardifs, à la suite du nom, le nombre de pontificats à remonter : Marcel 191, Jules 180, Alexandre 149. Calixte 145, Clément 144, Lucius 143, Urbain 141, Victor 137, Innocent 122, Célestin 120, Paul 115, Martin 113, Damase 111, Gélase 110, Silvestre 107, Honorius 91... Quant au nom de Pierre, loin de songer à le prendre, les Vicaires du Christ (qui se nommaient jadis vicaires de Pierre) l'abandonnent s'ils l'ont reçu au baptême. Le fait s'est produit une douzaine de fois, la première fois en 983 (Jean XIV), la deuxième fois en 1009 (Serge IV), la dernière fois en 1724 (Benoît XIII).

Il s'en faut que les chiffres pontificaux suggèrent la suite chronologique en dehors des papes de même nom. On rencontre XXII dès 1316 et on trouve encore II en 1555 ; avant le IV d'Urbain, premier chiffre officiel, on compte 19 Jean, 9 ou 10 Etienne et Benoît, 8 ou 9 Grégoire et Léon. Ainsi donc la nécessité des chiffres exista bien avant leur consécration comme elle eût existé dès l'origine si tous les papes avaient porté le nom de Pierre.

On compte 80 noms pontificaux dont le dernier paru, Landon, remonte à 913. D'où vient qu'il y ait tant de noms différents en moins de 900 ans et pas un seul nom nouveau durant le millénaire suivant ? La liste est-elle définitivement close ? Un usage dix fois centenaire crée-t-il une loi ? Tous les papes à venir changeront-ils de nom ? Pourquoi donc ont-ils changé ? Jean II (532), qui aurait inauguré le changement, jugea sans doute peu convenable que l'Eglise du Christ eût à sa tête visible un Mercure ! Mais depuis Jean XIV, ou plus exactement depuis Serge IV, tous les papes ont changé de nom ! Et parmi ces noms abandonnés, il s'en trouvait d'excellents : Bruno (Grégoire V et saint Léon IX), Anselme (Alexandre II), Jacques (Urbain IV, Honorius IV, etc.), Simon (Martin IV), Jérôme (Nicolas IV), Barthélemy (Urbain VI, Grégoire XVI), Côme (Innocent VII), Ange (Grégoire XII), Thomas (Nicolas V), François (Sixte IV, Pie III, Pie VIII :-Xavier), Antoine (Pie V, Innocent XII), Michel (Innocent XIII ; Pie V en religion). Laurent (Clément XII, XIV en religion), Prosper (Benoît XIV), Charles (Clément XIII), Barnabé (Pie VII), Joachim (Léon XIII), Joseph (Pie X). D'autres noms, également très dignes, avaient en outre cet avantage d'avoir été déjà portés et leur consécration pontificale devait engager les ainsi baptisés à ne point changer : Jean (Benoît VIII, etc., etc. : 30 papes avaient reçu au baptême le nom de Jean sans distinc-

tion du Baptiste et de l'Evangéliste), Romain (Jean XIX), Grégoire (Innocent II, Pie VII en religion), Nicolas (Adrien IV, Grégoire XIV), Paul (Clément III), Benoît (Boniface VIII, Innocent XI), Boniface (Benoît XI), Etienne (Innocent VI), Jules (Clément VII et IX), Alexandre (Paul III, Léon XI, Grégoire XV), Félix (Sixte-Quint), Eugène (Pie XII). La coutume dont nous avons parlé n'était point de changer de nom, mais plutôt de ne pas introduire un 81e nom. Témoin Adrien VI (1523) et Marcel II (1555) qui gardèrent le nom de leur baptême et eurent néanmoins besoin d'un chiffre. Pourquoi furent-ils seuls à avoir cette légitime dévotion ?

Si les papes n'avaient changé de nom que par déférence pour Pierre ou par respect pour le Siège apostolique, les noms pontificaux eussent notablement dépassé la centaine dès aujourd'hui, et leur liste jamais close aurait découragé les chercheurs de notre espèce!

Abondons dans notre sens. Ce n'est pas 80 noms qu'il faut prendre en considération, mais seulement 35, ou 36 en tenant compte d'Adéodat Ier qu'on nomme aussi Deusdedit. *Car nous ne traitons pas ici des noms indépendamment du chiffre.* Or, des 80 noms (sans Deusdedit), 36 ont jusqu'ici besoin d'un chiffre. Citons-les unis au chiffre actuellement suprême :

Adéodat II	Clément XIV	Jean XXII	Paul V
Adrien VI	Damase II	Jules III	Pélage II
Agapet II	Etienne IX	Léon XIII	Pie XII
Alexandre VIII	Eugène IV	Lucius III	Serge IV
Anastase IV	Félix IV	Marcel II	Silvestre II
Benoît XV	Gélase II	Marin II	Sixte-Quint
Boniface IX	Grégoire XVI	Martin V	Théodore II
Calixte III	Honorius IV	Nicolas V	Urbain VIII
Célestin V	Innocent XIII	Pascal II	Victor III

Les chiffres suprêmes sont parfois excessifs : Alexandre V n'est pas certainement légitime; Benoît X est fort douteux; Boniface VII pareillement; Grégoire VI aussi; Jean XVI est un antipape et Jean XX n'a jamais paru qu'en Jean XXI; Léon VIII est discuté; Martin II et III n'ont existé que sous le nom de Marin; saint Félix II lui-même n'est pas sûr. On sait que le nombre des papes venus à ce jour est très incertain : Pie XII, selon les médaillons de Saint-Paul-hors-les-murs, serait Pierre CCLXVII, et seulement CCLVII selon l'estimation la plus critique.

La liste des noms *répétés* est-elle close ? Nous avons dit que plus d'une souche n'avait refleuri qu'après une longue stérilité. Mais ici il faudrait qu'un pape du XXe siècle au plus tôt allât quérir un nom sans chiffre au plus tard en 913! Or Landon est peu attirant! Christophe en 903 est peu sûr; Romain en 897 plaît davantage comme nom, mais le personnage est des plus incolores; Formose en 891 aurait tenté, dit-on, le pape Paul II, qui, étant de belle prestance, aurait songé à sanctifier ce nom, discrédité à tort ou à raison par le pape qui l'a porté. Bref, nous ne voyons pas pourquoi, négligeant des noms illustrés dans les temps modernes, les futurs pontifes iraient chercher bien loin des noms à peine connus. Il se peut qu'on voie un jour un Marc II, mais sera-ce alors saint Marc Ier (336) qui aura suggéré ce choix ? Déjà Paul II (1464), renonçant à Formose, a songé à s'appeler Marc II, mais, comme il est naturel, le grand Apôtre l'a emporté finalement sur le modeste Evangéliste. Il s'agit d'eux et non de saint Marc Ier et de saint Paul Ier, ce dernier mort, chose curieuse, le 28 juin comme pour s'incliner devant un plus grand titulaire du nom! A noter que les papes, qui ont reculé devant Pierre, n'ont pas senti (nous parlons pour les 5 Paul) le même effroi à l'égard de son associé dans la gloire.

Avant d'examiner les 36 familles pontificales ou les souches qui ont à ce

jour poussé tout au moins un rejeton, il faut se demander encore pourquoi les papes qui ont changé de nom (on en compte 1 sur 2 en moyenne) ont choisi tel nom plutôt que tel autre parmi les noms parus au moment de leur élection.

Très rarement le nom fut choisi *pour lui-même,* c'est-à-dire sans égard au pontife qui l'a porté d'abord. Outre *Formosus, Urbanus* semble avoir été choisi par Urbain V (ou VI) afin de signifier la volonté de l'élu favorable à la résidence à Rome (*Urbs*). C'était à la fin du séjour d'Avignon, à la veille du grand schisme. Léon XIII a sans doute songé un peu au lion, c'est-à-dire à la force qu'il symbolise et dont l'Eglise, disait Joachim Pecci, a grand besoin! Mais il est clair que de pareilles considérations restent secondaires. C'est avant tout Léon le Grand qui a dicté le choix de celui qui eût mérité, lui aussi, le surnom glorieux, s'il avait pris un autre nom que Léon (ou Grégoire). Il songea aussi, paraît-il, à Léon XII, le bienfaiteur de sa famille.

En règle donc, le nom n'est point choisi comme tel : la préférence va d'abord ou directement au pape qui l'a porté ou illustré. Léon XIII, disons-nous, a songé soit à Léon I^er^, soit à Léon XII. Pie X affirma son intention d'imiter saint Pie V et les autres papes de ce nom, surtout les derniers. Pie IX avait été évêque d'Imola comme Pie VII. Pie VIII avait été créé cardinal par le même Pie VII. Pie VII était né à Césène comme Pie VI. Pie VI se souvint de la grande dévotion de sa mère à saint Pie V. Pie V voulut honorer Pie IV oncle de saint Charles Borromée qui l'aurait prié d'agir ainsi. Pie III neveu de Pie II devait le cardinalat à son oncle. Pie II enfin qui s'appelait Enée eut en mémoire le *Pius Aeneas* de Virgile.

On voit par ce dernier exemple que le personnage visé n'est pas nécessairement un de ceux qui portèrent le nom dans la série des papes. Adrien V était cardinal diacre de saint Adrien qui n'est pas le pape Adrien III (le seul canonisé des six Adrien), mais le martyr fêté le 8 septembre. Nicolas III songea, lui aussi, à son titre cardinalice qui évoque l'évêque de Myre et non saint Nicolas I^er^. Nicolas V voulut honorer son bienfaiteur le saint cardinal Nicolas Albergati qui avait été comme lui évêque de Bologne.

Ce sont pourtant là des exceptions qui n'infirment pas la règle, car il est devenu habituel que le nom se trouve parmi les pontifes déjà venus. Aux temps modernes, l'élu, pressé sans doute de révéler le nom qu'il choisit, reprend souvent celui du pape qui l'a créé cardinal. Le tableau généalogique des cardinaux devenus papes offre ainsi (depuis le XV^e^ siècle) la filiation directe de Pie II et III, Paul III et IV, Grégoire XIII et XIV, Innocent X et XI, XI et XII, Clément IX et X, XI et XII, XII et XIII, XIII et XIV, Benoît XIII et XIV, Pie VI et VII, VII et VIII, XI et XII. Ou bien le nom accuse un trait identique entre deux papes éloignés dans le temps : Benoît XV archevêque de Bologne au XX^e^ siècle rappelle Benoît XIV qui occupa le même siège archiépiscopal au XVIII^e^. Innocent XIII Conti du XVIII^e^ siècle se rattache à Innocent III Conti du XIII^e^; Sixte-Quint était fils de saint François comme Sixte IV: Innocent VIII était génois comme Innocent IV; Honorius IV appartenait aux Savelli comme Honorius III.

Parfois le jour de l'élection a fixé le choix du nom : Martin V fut élu le 11 novembre 1417; Clément XI, le 23 novembre 1700. Sixte IV se souvint que le conclave dont il sortit pape avait débuté en la fête de saint Sixte II (6 août). Le premier de ces trois exemples montre une fois de plus que le regard de l'élu se porte à l'occasion hors de la série des papes : le Martin du 11 novembre est le grand évêque de Tours, non le martyr Martin I^er^ fêté le 12 novembre. Martin IV chanoine de Tours avait d'ailleurs donné l'exemple. Boniface au baptême, Benoît XI (1303) reprend le prénom de Boniface VIII, Benoît (Gaétani)! Ce dernier exemple, hors série, clôt dignement notre énumération.

Toutes les familles pontificales ne sont ni également *nombreuses,* ni pareillement *vivaces.* Sans parler des 44 noms qui n'ont pas fait souche et dont la mé-

moire est presque perdue, on compte seulement *deux* Adéodat, Agapet, Damase, Gélase, Marcel, Marin, Pascal, Pélage, Silvestre (le 3e est un antipape), Théodore; *trois* Calixte, Jules, Lucius, Victor (le 4e est un antipape certain); *quatre* Anastase, Eugène, Félix (le 5e est le dernier des antipapes), Honorius, Serge; *cinq* Célestin (le 6e est une invention de Papini!), Martin (avec les deux Marin), Nicolas (le 5e, rival éphémère de Jean XXII, n'est pas Nicolas V qui parut au siècle suivant), Paul, Sixte; *six* Adrien; *huit* Alexandre, Urbain; *neuf* Boniface, Etienne; *douze* Pie; *treize* Innocent, Léon; *quatorze* Clément; *quinze* Benoît; *seize* Grégoire; *vingt-deux* Jean. Il faut, nous l'avons déjà noté, enlever une unité au chiffre suprême de Félix, d'Alexandre, de Boniface, de Léon, de Benoît et de Grégoire; deux unités aux 22 Jean. Mais il ne convient pas de corriger les *chiffres reçus*. Car c'est à ceux-là que la mémoire ou l'association des images attache un sens en union avec le nom. Saint Léon IX ne saurait se muer en saint Léon VIII; on ne dira jamais « le siècle de Léon IX » ni l'éphémère Léon X, ni le glorieux Léon XII. Boniface VIII doit demeurer Boniface VIII et ne saurait devenir Boniface VII. On continuera à dire « Etienne II et Pépin le Bref » même si le premier Etienne II rentre jamais dans la série. Benoît XI restera Benoît XI bien que 10e du nom. Jean XXI et XXII doivent également garder leur chiffre excessif, comme Alexandre VI son chiffre funeste. Martin V ne pourrait s'appeler Martin III. Sans doute, les nouvelles générations d'étudiants s'accoutumeraient vite à des chiffres réduits, mais la tradition n'en serait pas moins malheureusement interrompue sans raison suffisante.

Comme tous les signes composés, les chiffres pontificaux unis aux noms finissent par faire un tout indivisible. La fusion est éclatante dans le cas de Sixte-Quint. Moralement est-elle moindre pour Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII, Grégoire XIII, Urbain VIII, Clément XI, Benoît XIV, etc. ? Il ne faut pas rompre ces associations invétérées.

Les antipapes viennent malheureusement jeter l'ambiguïté sur certains signes pontificaux. Quand le même signe échoit à deux antipapes comme Victor IV (1138 et 1159), le mal est moindre. Mais habituellement comme on pense bien, l'ambiguïté afflige à la fois un pape légitime et un antipape notoire. Citons Benoît XIII (1394 et 1724) et XIV (1424 et 1740), Calixte III (1168 et 1455), Célestin II (1124 et 1143), Clément III (1084 et 1187), VII (1378 et 1523), VIII (1424 et 1592), Grégoire VIII (1118 et 1187), Honorius II (1061 et 1124), Innocent III (1179 et 1198), Nicolas V (1328 et 1447). Il va sans dire que le premier venu est toujours l'antipape.

C'est probablement pour prévenir cette ambiguïté déplaisante que les noms flétris par les antipapes du grand schisme ne furent pas repris ou bien ne le furent qu'après un long intervalle de temps. Ainsi s'explique la fin des Jean : il y en eut 20 dans les 14 premiers siècles et pas un seul dans les six derniers! Alexandre VI avait tenu compte du premier pape de Pise qui fut un pontife estimable, mais jusqu'ici aucun élu n'a consenti, en s'appelant Jean XXIV, à légitimer Jean XXIII, le second pape de Pise, dont la mémoire n'est pas bonne, ni à le condamner en reprenant son chiffre. Le cas est en effet assez embarrassant. On n'attendit pas trop longtemps un second Clément VII, mais ce n'est qu'au XVIIIe siècle que parut le second Benoît XIII, lequel avait d'abord pris le signe de Benoît XIV!

Une autre source d'ambiguïtés, moins abondante, c'est l'intervention des signes impériaux ou royaux. Heureusement les noms pontificaux sont rarement communs aux papes et aux souverains laïques. Il y a certes la confusion possible entre le pape Léon Ier (440-461) et l'empereur Léon Ier (457...), mais elle est prévenue par l'usage de remplacer, dans le signe du pape Léon Ier, le chiffre par l'épithète : le Grand.

Pourquoi n'a-t-on pas multiplié pour les pontifes romains, comme pour les rois de France, l'emploi si commode des surnoms : Pépin le Bref, Charlemagne, Louis le Pieux ou le Débonnaire, Charles le Chauve, Louis le Bègue, Charles le Gros, Charles le Simple, Louis d'Outremer, Hugues Capet, Robert le Pieux, Louis le Gros, Louis le Jeune, Philippe-Auguste, Saint Louis, Philippe le Hardi, Philippe le Bel, Louis le Hutin, Philippe le Long, Charles le Bel, Philippe de Valois, Jean le Bon, Charles le Sage, Charles le Bien-Aimé, Charles le Victorieux, etc. ? C'est sans doute par respect qu'on a évité les sobriquets. Mais il y a des surnoms élogieux. L'épithète « saint » ne saurait servir comme signe distinctif, sauf à l'âge moderne : seul Pie V l'a jusqu'ici obtenue. Pour rencontrer un autre pape canonisé, il faut remonter jusqu'à saint Pierre Célestin à la fin du XIII[e] siècle, puis jusqu'à saint Grégoire VII et saint Léon IX (XI[e] siècle). Sans offenser la dignité pontificale, on pouvait dire au lieu d'Adrien IV : le pape anglais; au lieu d'Adrien VI : le pape néerlandais; au lieu de Jean XXI : le pape portugais, etc. Bien sûr, ces caractéristiques, plus expressives que des numéros, sont provisoires; car un second pape anglais est toujours possible, etc. Mais la grande raison qui les fit proscrire, sauf à l'occasion, c'est *l'uniformité* !

Le chiffre doit se deviner dans un lot d'expressions reçues, comme « la cité léonine » (Léon IV fortifia au milieu du VIII[e] siècle la région vaticane), « Alexandrie » (ville fondée en l'honneur d'Alexandre III chef de la ligue lombarde au temps de Frédéric Barberousse), « Saint Pierre Célestin » (V), « la messe du pape Marcel » (II), « le comma pianum » (virgule supposée dans la bulle de Pie V condamnant Baïus), « la Vulgate Clémentine » (Clément VIII publia corrigée la version latine officielle de la Bible que Sixte-Quint n'avait pas réussi à amender). On ne dira pas : « la Vulgate Sixtine », ni surtout « la Sixtine » qui est la chapelle de Sixte IV. « La Paix Clémentine » (1669) est due à Clément IX.

« La Réforme grégorienne » renvoie soit à Grégoire I[er], qui réforma le chant liturgique, soit à Grégoire VII qui réforma le clergé, soit à Grégoire XIII qui réforma le calendrier.

Comme on le voit par ces exemples, le chiffre n'est pas toujours requis pour identifier le personnage signalé par le nom seul. Il est alors remplacé par un contexte historique ou littéral qui suffit tout au moins aux lecteurs instruits. Il est clair que les historiens sous-entendent aisément le n° d'ordre dans les confrontations suivantes : Silvestre et Constantin le Grand, Léon et Attila, Anastase et Clovis, Etienne et Pépin le Bref, Léon et Charlemagne, Jean et Charles le Chauve, Jean et Othon le Grand, Alexandre et Frédéric Barberousse, Innocent et Frédéric II, Boniface et Philippe le Bel, Jean et Louis de Bavière, Clément et Charles-Quint, Clément et Henri IV le Béarnais, Innocent et Louis XIV, Pie et Napoléon I[er], Pie et Mussolini; — Adrien et Arnaud de Brescia, Jean et Marsile de Padoue, Alexandre et Savonarole, Urbain et Galilée, Clément et Quesnel, Grégoire et Lamennais; — Sixte et le diacre Laurent, etc. Il arrive également que le nom puisse être tu comme le chiffre : le pape de la seconde guerre mondiale, le pape de l'action catholique, le pape de la communion fréquente, le pape de l'Immaculée, le captif de Napoléon I[er], la victime de la Révolution française, le dernier pape canonisé, le pape qui ferma le concile de Trente, le pape humaniste et voyageur... Enfin, aux yeux de Dieu, les papes n'ont besoin que d'eux-mêmes pour se distinguer les uns des autres.

René THIBAUT, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Summi maeroris » du 19 juillet 1950 prescrivant des prières pour obtenir la paix et la concorde entre les peuples. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, pp. 513-517. Traduction française dans *La Documentation catholique*, 13 août 1950, col. 1025-1028).

Dans l'inquiétude générale qui suivit immédiatement l'invasion de la Corée du Sud par les troupes communistes, le pape Pie XII adressa un pressant message aux évêques catholiques, prescrivant des prières pour la paix et la concorde entre les peuples.

Après avoir dit la joie que lui cause l'extraordinaire succès de l'année jubilaire, le Saint-Père exprime ses vives anxiétés au sujet de la situation générale des peuples. Il souligne discrètement, sans nommer personne, le contraste qui se marque chez certains entre des affirmations bruyantes de volonté de paix et des manières d'agir incompatibles avec celle-ci : « En effet, dans un certain nombre de pays, ce n'est pas la vérité qui est à l'honneur, mais le mensonge, habilement déguisé. Ce n'est pas l'amour ni la charité qui sont favorisés, mais la haine et les rivalités aveugles. On n'exalte point la concorde entre citoyens, mais on provoque des troubles et des désordres ». Or « la haine, le mensonge et la division n'ont jamais rien produit de bon ».

Devant pareille situation, le pape qui a « particulièrement à cœur la liberté, la dignité et la prospérité de toutes les nations » ne peut qu'« exhorter à la paix et à la concorde tous les citoyens et leurs gouvernants ».

Il rappelle d'abord que, comme on ne le sait que trop par expérience, la guerre n'apporte que « ruines, mort et toutes sortes de misères ». Pour écarter pareil fléau, il prescrit des prières publiques et demande qu'on exhorte tous les chrétiens à multiplier leurs instances et leurs pieuses pratiques de pénitence et d'expiation.

Pie XII expose ensuite qu'il n'y a pas de concorde internationale possible sans l'application des principes et des normes « dictés par le Christ et mis en pratique avec sincérité et loyauté ».

Ceux-là sont loin d'une véritable volonté de paix qui « foulent aux pieds les droits sacrés de l'Eglise catholique, qui interdisent à ses ministres le libre exercice du culte, en les condamnant même à l'exil ou à la prison, qui entravent ou suppriment les écoles et autres institutions dirigées selon les principes chrétiens, qui par l'erreur, la calomnie et la licence, détournent tous les milieux sociaux, et, spécialement la jeunesse inconstante, de l'intégrité des mœurs, de l'innocence et de la vertu pour les entraîner au vice et à la corruption ».

Pie XII s'élève enfin contre les calomnies lancées par certains contre le Siège apostolique, tendant à le représenter comme désirant une nouvelle guerre. Il y oppose l'intense volonté de paix et la charité indéfectible de l'Eglise et de la papauté.

Litterae Encyclicae « Humani generis » die 12 Augusti 1950 datae de nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 561-578). Divisiones additae sunt a Redactione).

Ad venerabiles Fratres patriarchas, primates, archiepiscopos, episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum apostolica Sede habentes.

Venerabiles fratres
salutem et apostolicam benedictionem

INTRODUCTIO

I

Humani generis in rebus religiosis ac moralibus discordia et aberratio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Ecclesiae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim vero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cernimus.

Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem extra ovile Christi semper viguisse. Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina « revelatio » moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint (1).

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio « credibilitatis » efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa

(1) Conc. Vatic., D. B., 1876, Const. *De Fide cath.*, cap. 2. *De revelatione.*

Lettre encyclique « Humani generis » du 12 août 1950 sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne. — (Texte latin : *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 561-578. — Traduction française officielle (*). — Les titres courants sont ajoutés par la Rédaction, en partie d'après les plans de la Croix et de l'Agence Kipa).

A Nos Vénérables Frères les patriarches, primats, archevêques, évêques et autres Ordinaires locaux en paix et en communion avec le Siège apostolique.

Vénérables Frères,
Salut et bénédiction apostolique.

Introduction : Erreurs doctrinales en dehors de l'Eglise et leurs répercussions dans les milieux catholiques

1. *Pourquoi il y a toujours eu des erreurs en dehors de l'Eglise*

Les dissentiments et les erreurs des hommes en matière religieuse et morale, qui ont toujours été pour tous les honnêtes gens et avant tout pour les vrais fils de l'Eglise la cause d'une très vive douleur, le sont particulièrement aujourd'hui où Nous voyons de toutes parts attaqués les principes mêmes de la culture chrétienne.

A la vérité, il n'est pas étonnant que ces dissentiments et ces erreurs se soient toujours rencontrés en dehors du bercail du Christ. Bien que la raison humaine, en effet, à parler simplement, puisse vraiment par ses forces et sa lumière naturelles arriver à une connaissance vraie et certaine d'un Dieu personnel, protégeant et gouvernant le monde par sa Providence, ainsi que d'une loi naturelle mise par le Créateur dans nos âmes, il y a cependant bien des obstacles empêchant cette même raison d'user efficacement et avec fruit de son pouvoir naturel, car les vérités qui concernent Dieu et les relations qui existent entre Dieu et les hommes dépassent absolument l'ordre des choses sensibles et, lorsqu'elles doivent se traduire en action et informer la vie, elles demandent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain, pour acquérir de semblables vérités, souffre difficulté de la part des sens et de l'imagination, ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. De là vient qu'en de telles matières les hommes se persuadent facilement de la fausseté ou du moins de l'incertitude des choses qu'ils ne voudraient pas être vraies.

C'est pourquoi il faut dire que la révélation divine est moralement nécessaire pour que les vérités religieuses et morales qui de soi ne sont pas inaccessibles à la raison puissent être, dans l'état actuel du genre humain, connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur (1).

Bien plus, l'esprit humain peut parfois éprouver des difficultés simplement à formuler un jugement ferme de crédibilité au sujet de la foi chrétienne,

(*) Les titres et sous-titres sont de la rédaction.
(1) Conc. Vatic., D. B., 1876, Const. *De Fide cath.*, cap. 2, *De revelatione.*

ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest.

II

Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christi sunt, haud difficulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingressi sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invicte probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia ac discretione admissum ad omnium rerum originem pertinere contendant, atque audacter indulgeant opinationi monisticae ac pantheisticae mundi universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinatione fautores communismi libenter fruuntur ut suum « materialismum dialecticum » efficacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avulsa.

Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum « idealismo », « immanentismo » ac « pragmatismo » contendens, « existentialismi » nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum « exsistentia » tantum sollicita sit.

Accedit falsus quidam « historicismus », qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet.

In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobis affert eos cernere, qui a « rationalismi » placitis, quibus olim instituti erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redire cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere ac profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

III

Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas.

bien qu'il existe un grand nombre de signes extérieurs éclatants permettant, même avec la seule lumière naturelle de la raison humaine, de prouver l'origine divine de la religion chrétienne. L'homme, en effet, qu'il soit entraîné par les préjugés ou poussé par ses passions et sa volonté mauvaise, peut se refuser et résister non seulement à l'évidence des signes extérieurs, si claire soit-elle, mais aussi aux inspirations d'en haut que Dieu fait sentir en nos âmes.

2. *Erreurs doctrinales contemporaines*

Quiconque considère ceux qui se trouvent hors du bercail du Christ constatera facilement sur quelles voies se sont engagés un bon nombre de savants Il y en a, en effet, qui, bien que le système de l'évolution dans le champ même des disciplines naturelles ne soit pas encore indiscutablement prouvé, l'admettent sans prudence ni discernement et prétendent qu'il concerne l'origine de toutes choses, ne craignant pas de se montrer favorables à l'hypothèse moniste et panthéiste d'un univers soumis à une évolution perpétuelle. Cette hypothèse, précisément, sert aux dirigeants communistes pour propager plus efficacement et mettre en avant leur matérialisme dialectique et faire disparaître des esprits toute notion de Dieu.

Les fausses affirmations d'un semblable évolutionnisme, selon lesquelles se trouve rejeté tout ce qui est absolu, certain, immuable, ont ouvert la voie à une nouvelle philosophie aberrante, qui, rivalisant avec l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme, a reçu le nom d'existentialisme, étant donné que, négligeant les essences immuables des êtres, elle s'intéresse seulement à l'existence de chaque chose.

A cela s'ajoute un faux historicisme qui, s'attachant aux seuls événements de la vie humaine, renverse les fondements de toute vérité et de toute loi absolue en ce qui concerne tant la philosophie que les dogmes chrétiens eux-mêmes.

Au milieu de cette confusion d'opinions, Nous éprouvons quelque soulagement à voir ceux qui, jadis, avaient été imbus des principes du rationalisme désirer revenir maintenant aux sources d'une vérité divinement révélée, reconnaître et proclamer que la parole de Dieu conservée dans la Sainte Ecriture est le fondement des sciences sacrées. Mais il faut en même temps déplorer qu'un bon nombre de ceux-ci, dans la mesure où ils adhèrent plus fermement à la parole de Dieu, suppriment la raison humaine, et plus volontiers ils exaltent l'autorité de la révélation divine, plus vivement ils méprisent le magistère de l'Eglise institué par le Christ Notre-Seigneur pour conserver les vérités divinement révélées et les interpréter. Ce qui non seulement contredit ouvertement la Sainte Ecriture, mais est également démontré faux par l'expérience. Souvent, en effet, ceux mêmes qui sont séparés de l'Eglise se plaignent ouvertement de leurs dissentiments en matière dogmatique et avouent malgré eux la nécessité d'un magistère vivant.

3. *Répercussions de ces erreurs dans les milieux catholiques*

Les théologiens et les philosophes catholiques, qui ont la lourde charge de défendre la vérité humaine et divine et de la faire pénétrer dans les esprits humains, ne peuvent ni ignorer ni négliger ces systèmes qui s'écartent plus ou moins de la voie droite. Bien plus, ils doivent les bien connaître, d'abord parce que les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement bien connus, ensuite parce qu'il se cache parfois dans les affirmations fausses elles-mêmes un élément de vérité, enfin parce que ces mêmes affirmations invitent l'esprit à scruter et à considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques ou théologiques.

Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis, caute perpectis, tantummodo huiuscemodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Immo et aliud obversatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, « irenismum » talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accommodandas, nulla fere esset causa timendi; at vero imprudenti aestuantes « irenismo », nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimo auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponentur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento. Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque. Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui iuventuti instituendae operam navant.

PRIMA PARS

I

Quod autem ad theologiam spectat, quorumdam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scrip-

Si nos philosophes et nos théologiens, de l'examen prudent de ces doctrines, s'efforçaient seulement de tirer un tel fruit, il n'y aurait aucune raison pour que le magistère de l'Eglise intervînt. Toutefois, quoique Nous sachions bien que les docteurs catholiques se gardent généralement de ces erreurs, il est certain cependant qu'il y a aujourd'hui, comme aux temps apostoliques, des hommes qui, s'attachant plus qu'il ne faut aux nouveautés, ou même qui, craignant de passer pour ignorer les découvertes faites par la science en cette époque de progrès, s'efforcent de se soustraire à la direction du magistère et se trouvent, à cause de cela, en danger de s'éloigner insensiblement des vérités révélées et d'entraîner dans l'erreur les autres aussi.

Il se présente encore un autre danger, d'autant plus grave qu'il se cache davantage sous l'apparence de la vertu. Beaucoup, déplorant la discorde et la confusion qui règnent dans les esprits, mus par un zèle des âmes imprudent, éprouvent dans leur ardeur un vif désir de rompre les barrières qui divisent d'honnêtes gens; ils adoptent, en conséquence, un tel « irénisme » que, laissant de côté les questions qui divisent les hommes, ils envisagent non seulement de combattre d'un commun accord l'athéisme envahissant, mais même de réconcilier les dogmes, fussent-ils opposés. Et de même qu'il y eut autrefois des gens pour demander si l'apologétique traditionnelle de l'Eglise ne constituait pas plutôt un obstacle qu'une aide pour gagner les âmes au Christ, il n'en manque pas non plus aujourd'hui pour aller jusqu'à demander sérieusement si la théologie et la méthode qu'elle emploie, telles qu'elles se pratiquent dans les classes avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, ne doivent pas être non seulement perfectionnées, mais encore complètement réformées pour que le règne du Christ soit plus efficacement propagé dans le monde entier parmi les hommes de quelque culture ou de quelque opinion religieuse que ce soit.

S'ils n'avaient d'autre prétention que d'adapter davantage par l'introduction d'une nouvelle méthode l'enseignement ecclésiastique et sa méthode aux conditions et aux besoins actuels, il n'y aurait presque aucune raison d'inquiétude; mais, enflammés d'un « irénisme » imprudent, certains semblent considérer comme des obstacles à la restauration de l'unité fraternelle ce qui en fait est fondé sur les lois mêmes et les principes posés par le Christ et sur les institutions établies par lui, ou bien constitue la défense et le soutien de l'intégrité de la foi et ne saurait, en disparaissant, qu'assurer l'union dans la ruine.

Ces opinions nouvelles, qu'elles procèdent d'un désir blâmable de nouveauté ou d'un motif louable, ne sont pas toujours proposées au même degré, avec la même clarté et dans les mêmes termes, ni ne rencontrent toujours l'accord unanime de leurs divers auteurs; ce que certains enseignent aujourd'hui de façon couverte avec des précautions et des distinctions, sera proposé demain par d'autres plus audacieux de manière claire et sans restriction, non sans faire tort à beaucoup, spécialement au jeune clergé, et non sans dommage pour l'autorité ecclésiastique. Si on parle prudemment dans les livres imprimés, on s'exprime plus librement dans les écrits communiqués privément, dans les cours et les réunions. Et ces opinions ne sont pas divulguées seulement parmi le clergé séculier et régulier, dans les Séminaires et les Instituts religieux, mais aussi parmi les laïques, parmi ceux spécialement qui sont consacrés à l'enseignement.

1re Partie. Les nouvelles tendances en théologie

1. *Le danger du relativisme dogmatique*

En ce qui regarde la théologie, certains entendent réduire le plus possible la signification des dogmes, libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Eglise depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour retourner dans l'exposition de

turae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive « immanentismi » sive « idealismi » sive « exsistentialismi » aliusve systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus « approximativis », ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibique succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinationes quae saeculorum decursu ortae fuerint.

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad « relativismum » dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse : sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

II

Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum

la doctrine catholique aux expressions employées par la Sainte Ecriture et par les Pères. Ils espèrent ainsi que le dogme, dépouillé des éléments qu'ils appellent extrinsèques à la révélation, puisse être avec fruit comparé aux opinions dogmatiques de ceux qui sont séparés de l'unité de l'Eglise, ce qui permettrait d'arriver petit à petit à l'assimilation du dogme catholique et des idées des dissidents. En outre, la doctrine catholique, une fois ainsi réduite, ils pensent de cette manière donner le moyen de satisfaire aux besoins actuels en exprimant le dogme dans les notions de la philosophie actuelle, immanentisme, idéalisme, existentialisme ou autre. C'est pourquoi certains plus audacieux affirment que cela peut et même que cela doit se faire, car, prétendent-ils, jamais les mystères de la foi ne peuvent être exprimés en termes vrais, mais seulement en termes approximatifs, et toujours changeables, qui indiquent la vérité dans une certaine mesure, mais qui la déforment aussi nécessairement. C'est pourquoi ils ne jugent pas absurde, mais au contraire absolument nécessaire, que la théologie, selon les diverses philosophies dont au cours des temps elle se sert comme d'instruments, substitue de nouvelles notions aux anciennes, de telle sorte que, sous des modes divers ou même dans une certaine mesure opposés, mais équivalents selon eux, elle exprime de manière humaine les mêmes vérités divines. Ils ajoutent que l'histoire des dogmes consiste à exprimer les différentes formes que la vérité révélée a revêtues successivement selon les diverses doctrines et systèmes qui virent le jour au cours des siècles.

Il est clair d'après ce que nous avons dit que ces tentatives non seulement conduisent au relativisme dogmatique, mais qu'elles le contiennent déjà en fait; le mépris de la doctrine communément enseignée et des termes dans lesquels elle est exprimée n'y prête déjà que trop. Il n'est personne qui ne voie que les expressions employées, soit dans les classes, soit par le magistère de l'Eglise, pour exprimer ces notions, peuvent être améliorées et perfectionnées; on sait d'ailleurs que l'Eglise n'a pas constamment employé les mêmes termes. Il est clair également que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique, dont le règne dure peu de temps; mais les expressions qui, durant plusieurs siècles, furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assurément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées; dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a éclairé comme une étoile l'esprit humain, par le moyen de l'Eglise. C'est pourquoi il n'y a pas à s'étonner si certaines de ces notions non seulement ont été employées dans les Conciles œcuméniques, mais en ont reçu une telle sanction qu'il n'est pas permis de s'en éloigner.

Aussi est-il de la plus grande imprudence de négliger ou de rejeter ou de priver de leur valeur tant de notions importantes que des hommes d'un génie et d'une sainteté non communs, sous la vigilance du magistère et non sans l'illumination et la conduite du Saint-Esprit, ont conçues, exprimées et précisées dans un travail plusieurs fois séculaire pour formuler toujours plus exactement les vérités de la foi, et de leur substituer des notions et des expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle, qui existent aujourd'hui et disparaîtront demain comme la fleur des champs; c'est faire du dogme lui-même comme un roseau agité par le vent. Le mépris des vocables et des notions dont se servent habituellement les théologiens scolastiques les conduit spontanément à énerver la théologie qu'ils appellent spéculative, laquelle, s'appuyant sur la raison théologique, manque, estiment-ils, de véritable certitude.

2. *Méconnaissance du rôle du magistère*

De fait, malheureusement, les amateurs de nouveauté passent facilement du mépris de la théologie scolastique au manque d'égards et même au mépris à

Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobat. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei — Sacras nempe Litteras ac divinam « traditionem » — et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque « etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt » (2), nonnunquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet : « Qui vos audit, me audit » (3); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes : eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina « traditione », « sive explicite, sive implicite inveniantur » (4). Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum,

---

(2) *C.I.C.*, can. 1324; cfr Conc. Vat., D.B., 1820, Const. *De Fide cath.*, cap. 4, *De fide et ratione*, post canones.

(3) Luc, X, 16.

(4) Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260.

l'égard du magistère de l'Eglise, qui a si fortement appuyé de son autorité cette théologie. Le magistère est présenté par eux comme un empêchement au progrès et un obstacle pour la science; des non-catholiques le considèrent comme un frein injuste qui empêche certains théologiens plus cultivés de renouveler leur science. Et bien que ce magistère doive être pour tout théologien, en matière de foi et de mœurs, la règle prochaine et universelle de vérité — car le Christ Notre-Seigneur lui a confié tout le dépôt de la foi, Ecriture Sainte et Tradition, à garder, à défendre et à interpréter — toutefois le devoir qu'ont les fidèles d'éviter aussi les erreurs qui voisinent plus ou moins avec l'hérésie, et par conséquent d'« observer même les constitutions et décrets par lesquels le Saint-Siège proscrit et prohibe de telles opinions mauvaises » (2), est parfois aussi ignoré d'eux que s'il n'existait pas. Ce qui est exposé dans les encycliques des Souverains Pontifes sur le caractère et la constitution de l'Eglise est, par certains, délibérément et habituellement négligé dans le but de faire prévaloir un concept vague qu'ils disent pris aux anciens Pères, spécialement aux Grecs. Les Papes, en effet, disent-ils, n'entendent pas se prononcer sur les questions qui sont matière à discussion entre les théologiens; c'est pourquoi il faut retourner aux sources et expliquer par les écrits des anciens les constitutions et décrets récents du magistère.

C'est peut-être bien dit, mais ce n'est pas exempt d'erreur. De fait, il est vrai que les Papes laissent généralement aux théologiens la liberté sur les questions disputées entre les docteurs les plus renommés, mais l'histoire enseigne que bien des choses qui furent d'abord laissées à la libre discussion ne peuvent plus désormais supporter aucune discussion.

Il ne faut pas estimer non plus que ce qui est proposé dans les encycliques ne demande pas de soi l'assentiment puisque les Papes n'y exercent pas le pouvoir suprême de leur magistère. A ce qui est enseigné par le magistère ordinaire, s'applique aussi la parole : « Qui vous écoute, m'écoute » (3); et la plupart du temps ce qui est exposé dans les encycliques appartient déjà d'autre part à la doctrine catholique. Si les Papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que cette matière dans la pensée et la volonté des Souverains Pontifes n'est plus désormais à considérer comme question libre entre les théologiens. Il est vrai aussi que les théologiens doivent sans cesse revenir aux sources de la révélation divine; c'est leur rôle d'indiquer de quelle manière les vérités enseignées par le magistère vivant se trouvent « explicitement ou implicitement dans les Ecritures et la Tradition » (4). En outre, l'une et l'autre sources de la doctrine divinement révélée contiennent des trésors de vérité si nombreux et si grands qu'on ne les épuisera jamais. C'est pourquoi, par l'étude des sources, les sciences sacrées rajeunissent sans cesse, tandis que la spéculation qui néglige de pousser au delà l'étude du dépôt révélé, l'expérience nous l'a appris, devient stérile. Pour ce motif, la théologie positive elle-même ne peut être ramenée au rang d'une science simplement historique. Dieu, en effet, a donné à son Eglise, avec ces sources que nous avons dites, un magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite. Ce dépôt, ce n'est pas à chacun des fidèles, ni même aux théologiens eux-mêmes que Notre Divin Rédempteur en a confié l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Eglise. Or, si l'Eglise exerce ce rôle, comme il lui est souvent arrivé au cours des siècles, par la voie ordinaire ou extraordinaire, il est trop évident que

(2) *C.I.C.*, can. 1324; cfr Conc. Vat., D. B., 1820, Const. *De Fide cath.*, cap. 4, *De Fide et ratione*, post canones.
(3) Luc, X, 16.
(4) Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260.

qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba : « eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est ».

III

Ut autem ad novas, quas supra attigimus, opinationes redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt; atque sententiam, iam pluries reprobatam, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis », Ecclesiae; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est.

Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediantur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus*, et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus*, itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

IV

Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae « revelationis » divinaeque gratiae auxilio, argumentis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem exsistere; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat; aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur (5).

Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet.

(5) Cfr Conc. Vat., Const. *De Fide cath.*, cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore.*

c'est une méthode fausse d'expliquer le clair par l'obscur; bien plus, c'est l'ordre contraire qui s'impose à tous.

Aussi Pie IX, Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, lorsqu'il enseigna que le rôle très noble de la théologie est de montrer comment la doctrine définie par l'Eglise est contenue en ces sources, ajouta, non sans grave raison, ces paroles : « dans le sens même où l'Eglise l'a définie ».

3. *Erreurs sur l'interprétation de l'Ecriture Sainte*

Pour en revenir, donc, aux opinions nouvelles que nous avons mentionnées plus haut, certains proposent encore ou suggèrent diverses opinions qui entament l'autorité divine de la Sainte Ecriture. Certains, en effet, osent fausser le sens de la définition du Concile du Vatican qui proclame Dieu auteur des Ecritures, reprenant ainsi une opinion bien des fois condamnée, selon laquelle l'inerrance de l'Ecriture ne s'étendrait qu'à ce qui concerne Dieu, les choses morales et religieuses. Bien plus, ils parlent à tort du sens humain des Livres Sacrés, sous lequel se cacherait le sens divin, seul infaillible, disent-ils. Dans l'interprétation de l'Ecriture, ils ne veulent aucunement qu'on tienne compte de l'analogie de la foi et de la tradition de l'Eglise; en sorte, qu'il faudrait ramener l'enseignement des Saints Pères et du magistère au sens de l'Ecriture interprétée d'une manière purement humaine par les exégètes, plutôt que d'expliquer la Sainte Ecriture selon l'esprit de l'Eglise, que le Christ Notre-Seigneur a établie gardienne et interprète de l'entier dépôt de la vérité divinement révélée.

En outre, le sens littéral de l'Ecriture et l'exposé qu'en ont élaboré, sous la vigilance de l'Eglise, tant et de si grands exégètes, doivent céder, selon les décrets fallacieux de ces maîtres, devant l'exégèse nouvelle, qu'ils appellent symbolique et spirituelle. C'est par elle que les Livres de l'Ancien Testament, qui aujourd'hui dans l'Eglise, resteraient fermés comme une fontaine scellée, seraient enfin de nouveau intelligibles à tous. Par cette voie, assurent-ils, s'évanouissent toutes les difficultés qui n'entravent que ceux qui restent attachés au sens littéral des Ecritures.

Tout le monde voit combien toutes ces doctrines s'écartent des principes et des normes d'herméneutique qui furent justement fixées par Nos Prédécesseurs d'heureuse mémoire, Léon XIII, en l'Encyclique *Providentissimus,* et Benoît XV en l'Encyclique *Spiritus Paraclitus,* ainsi que par Nous-même en Notre Encyclique *Divino afflante Spiritu.*

4. *Erreurs théologiques particulières*

Il n'est pas étonnant que ces nouveautés aient déjà produit des fruits empoisonnés dans toutes les parties de la théologie. On met en doute la puissance de la raison à démontrer, par des arguments tirés des créatures, sans l'aide de la révélation, l'existence d'un Dieu personnel; on nie que le monde ait commencé, et on prétend que la création du monde était nécessaire, puisqu'elle procéderait de la nécessaire libéralité de l'amour divin; on refuse à Dieu la prescience éternelle et infaillible des actions libres des hommes; toutes doctrines, qui s'opposent aux déclarations du Concile du Vatican (5).

Quelques-uns même se demandent si les anges sont des créatures personnelles, si la matière diffère essentiellement de l'esprit. D'autres déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence, sans les ordonner et les

(5) Cfr Conc. Vat., Const. *De Fide cath.*, cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore.*

Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae. Nec desunt qui contendant transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in Ss. Eucharistia ad quemdem symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.

Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus « revelationis » innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse (6). Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli « credibilitatis » fidei christianae iniuriam inferunt.

Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

SECUNDA PARS

I

In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intellegentiam assequendam eamque fructuosissimam (7). Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae « revelationis » trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia — rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis — ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.

In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem,

(6) Cfr Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, *A.A.S.*, vol. XXXV, p. 193 sq.
(7) Cfr Conc. Vat., D. B., 1796.

appeler à la vision béatifique. Ce n'est pas assez; écartant les définitions du Concile de Trente, on fausse la notion du péché originel et en même temps celle du péché en général, en tant qu'il est offense de Dieu, celle aussi de la satisfaction que le Christ a présentée pour nous. Il s'en trouve pour soutenir que la doctrine de la transsubstantiation, fondée, disent-ils, sur une notion philosophique vieillie de la substance, doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie se réduise à une sorte de symbolisme, en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union en son Corps mystique avec les membres fidèles.

Certains sont d'avis qu'ils ne sont point liés par la doctrine que Nous exposions, il y a peu d'années, en Notre Encyclique et qui s'appuie sur les sources de la révélation, à savoir que le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine sont une seule et même chose (6). Quelques-uns réduisent à une vaine formule la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour arriver au salut éternel. D'autres, enfin, n'admettent pas le caractère rationnel des signes de crédibilité de la foi catholique.

Ces doctrines, et d'autres du même genre, il est manifeste qu'elles se glissent déjà chez plusieurs de Nos fils, entraînés dans l'erreur par un zèle des âmes inconsidéré ou une science fausse. Il Nous faut donc avec tristesse leur répéter des vérités très connues et leur indiquer, non sans douleur, des erreurs manifestes et les dangers d'erreur auxquels ils sont exposés.

2e Partie. Sur le plan philosophique

1. *Raison naturelle et principes essentiels de la philosophie*

On sait l'importance que l'Eglise attache au pouvoir qu'a la raison humaine de démontrer, avec certitude, l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement à partir de signes divins les fondements de la foi chrétienne, d'exprimer justement la loi inscrite par le Créateur dans le cœur des hommes, enfin, d'atteindre à une certaine connaissance des mystères, véritable et très fructueuse (7). La raison, toutefois, n'arrivera à s'exercer ainsi, avec justesse et sûreté, que si elle a été formée comme il convient; c'est-à-dire si elle a été pénétrée de cette philosophie saine que nous avons reçue des siècles chrétiens qui nous ont précédés comme un patrimoine, depuis longtemps constitué, arrivé précisément à ce degré supérieur d'autorité, parce que le magistère même de l'Eglise a soumis aux normes de la révélation divine elle-même ses principes et ses principales assertions, que de grands esprits avaient peu à peu découverts et définis. Cette philosophie reçue et communément admise dans l'Eglise défend l'authentique et exacte valeur de la connaissance humaine, les principes inébranlables de la métaphysique — principes de raison suffisante, de causalité et de finalité, — enfin la capacité d'arriver à une vérité certaine et immuable.

Cette philosophie présente de nombreux points qui ne touchent, ni directement ni indirectement, aux questions de foi et de morale et que l'Eglise, pour ce motif, abandonne à la libre discussion des esprits compétents. En d'autres domaines, au contraire, ceux surtout qui concernent les principes et les énoncés essentiels que Nous avons rappelés, la même liberté n'existe pas. Même en ces questions essentielles, il est permis de donner à la philosophie un vêtement plus juste et plus riche, de la défendre par des exposés plus efficaces, de la dégager de certaines présentations scolaires moins adaptées, de l'enrichir prudemment de certains apports de la pensée humaine; mais il n'est jamais permis

(6) Cfr Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi, A.A.S.*, vol. XXXV, p. 193 sq.
(7) Cfr Conc. Vat., D. B., 1796.

sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae « revelationis » consensu ac fulcimine innituntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

II

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur « ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia » (8), quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus eruditendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina « revelatione » quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos (9).

Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad « exsistentiam » singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinationem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel « immanentismum » vocant, vel « idealismum », vel « materialismum » sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam « existentialismum » sive atheismum

(8) *C.I.C.*, can. 1366, 2.
(9) *A.A.S.*, vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

de la renverser, de la contaminer par de faux principes ou de l'estimer un monument imposant, certes, mais d'un autre âge. C'est que la vérité et toute la présentation philosophique qu'on en fait ne peuvent changer d'un jour à l'autre, surtout quand il s'agit des principes qui sont connus par eux-mêmes à l'esprit humain, ou de ces assertions qui s'appuient sur la sagesse des siècles et leur accord avec la révélation. Tout ce que la raison humaine, en ses recherches sincères, pourra découvrir de vérité, ne peut sûrement pas s'opposer aux vérités acquises. Car Dieu, Souveraine Vérité, a établi l'intelligence, et il la dirige non pas en lui faisant opposer chaque jour des nouveautés aux vérités justement acquises, mais en lui donnant d'écarter les erreurs qui, par hasard, se seraient glissées, pour ajouter le vrai au vrai, dans le même ordre et selon l'harmonie qui se révèle dans la constitution même des choses d'où nous tirons le vrai. Que le chrétien, philosophe ou théologien, n'embrasse donc pas avec précipitation et légèreté toutes les nouveautés du jour, mais qu'avec grand soin, il pèse ces pensées, les mette en une juste balance, crainte de perdre la vérité qu'il possède ou de la contaminer, avec de grands dommages et de grands risques, pour la foi elle-même.

2. *Respect de la philosophie scolastique*

Si on a bien saisi ces points de vue, on apercevra sans peine pourquoi l'Eglise exige que ses futurs prêtres soient formés aux disciplines philosophiques « selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique » (8). C'est que l'expérience de plusieurs siècles lui a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinate, qu'il s'agisse de former de jeunes esprits, ou d'approfondir les vérités les plus secrètes, s'impose entre toutes par ses mérites singuliers; sa doctrine s'harmonise avec la révélation divine comme par un juste accord; elle est singulièrement efficace pour établir, avec sûreté, les fondements de la foi, comme aussi pour recueillir, de façon sûre et utile, les fruits du vrai progrès (9).

Pour ce motif, il faut extrêmement déplorer que cette philosophie, reçue et reconnue dans l'Eglise, soit aujourd'hui méprisée de certains qui osent imprudemment la déclarer vieillie en sa forme, rationaliste en son procédé de pensée. Ils répètent, en effet, que notre philosophie soutient à tort la possibilité d'une métaphysique absolument vraie; d'autre part, ils affirment catégoriquement que les réalités, surtout les réalités transcendantes, ne se peuvent mieux exprimer que par des doctrines disparates qui se complètent mutuellement malgré qu'elles s'opposent d'une certaine façon les unes aux autres. Aussi, accordent-ils que la philosophie que nous donnons en nos écoles, avec sa présentation claire des questions et leur solution, ses notions soigneusement établies et ses distinctions nettes, peut être utile pour initier à la théologie scolastique et fut merveilleusement adaptée aux esprits du moyen âge; mais elle ne présente plus, disent-ils, la méthode de philosopher qui répond à notre culture et à nos besoins. Ils font ensuite l'objection que la philosophie *perennis* n'est qu'une philosophie des essences immuables, tandis que l'esprit d'aujourd'hui doit considérer l'existence des êtres singuliers et la vie toujours fluante. Pendant qu'ils méprisent cette philosophie, ils font l'éloge des philosophies, anciennes ou modernes, d'Orient ou d'Occident, en sorte qu'ils semblent insinuer dans les esprits que n'importe quelle philosophie, n'importe quelle façon de penser peut, moyennant, s'il le faut, des corrections et des compléments, s'accorder avec le dogme catholique. Ce qui est absolument faux, surtout lorsqu'il s'agit de systèmes comme l'immanentisme, l'idéalisme, ou le matérialisme, soit historique, soit dialectique, ou encore de l'existentialisme, s'il professe

(8) *C.I.C.*, can. 1366, 2.
(9) *A.A.S.*, vol. XXXVIII, 1946, p. 387.

profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas; immo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam « connaturalitatem » cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam([10]); ac liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiorem ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam; aliud vero est, quod isti novatores contendunt : facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quamdam intuendi adiucare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam; quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius praeceptis, cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus. Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documentis aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt. Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

TERTIA PARS

I

Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae « positivae » nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earumdem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi potius de « hypothesibus » sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in « traditione » contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae

(10) Cfr S. Thom., *Summa Theol.*, II-II, quaest. 1, art. 4 ad 3 et quaest. 45, art. 2, in c.

l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique. Il n'est pas un catholique pour contester ce désaccord.

Enfin, ils reprochent à la philosophie de nos écoles de ne considérer dans le processus de la connaissance que l'intelligence, et de négliger le rôle de la volonté et des affections. Ce n'est point le cas. Jamais, en effet, la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme, pour pleinement reconnaître et embrasser les vérités religieuses et morales; bien plus, elle a toujours enseigné que l'absence de ces dispositions peut être la cause pour laquelle l'intelligence, liée par ses désirs et une volonté mauvaise, est obscurcie, au point de ne pas voir comme il faut. Bien plus, c'est le jugement du Docteur Commun que l'intelligence peut s'élever à la perfection de biens plus élevés de l'ordre moral, naturel ou surnaturel, seulement dans la mesure où elle éprouve une certaine connaturalité de l'âme avec ces biens, qu'elle soit naturelle ou un don de la grâce (10). On voit sans peine à quel point ces clartés confuses peuvent aider la raison dans ses recherches. Cependant, autre chose est de reconnaître aux affections de la volonté la puissance d'aider la raison à parvenir à une connaissance plus certaine et plus ferme des choses morales, autre chose, et c'est la prétention de ces novateurs, d'attribuer aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine puissance intuitive et de prétendre que l'homme, impuissant à découvrir avec certitude par sa raison le vrai qu'il doit embrasser, doit se tourner vers la volonté pour choisir et décider entre des opinions qui s'opposent, mêlant mal à propos connaissance et acte de la volonté.

Il n'est pas étonnant, par suite, que ces doctrines compromettent deux disciplines philosophiques qui sont par leur nature étroitement liées à l'enseignement de la foi : la théodicée et l'éthique. Leur rôle ne serait plus, pense-t-on, d'établir des certitudes sur Dieu ou un autre être transcendant, mais de montrer plutôt que les enseignements de la foi sur un Dieu personnel et ses préceptes s'accordent parfaitement avec les nécessités de la vie; par suite, qu'il faut les embrasser pour écarter le désespoir et parvenir au salut éternel. Tous ces énoncés s'opposent manifestement aux documents de Nos Prédécesseurs Léon XIII et Pie X, et ne peuvent s'accorder avec les décrets du Concile du Vatican.

Il n'y aurait point lieu de déplorer tous ces écarts en dehors de la vérité, si tous écoutaient le magistère de l'Eglise avec le respect qui lui est dû, même en matière de philosophie. Car il lui revient, de par l'institution divine, non seulement de garder et d'interpréter le dépôt des vérités divinement révélées, mais de veiller encore sur les sciences philosophiques afin que les dogmes catholiques ne souffrent aucune atteinte des fausses doctrines.

3° Partie. La foi et les sciences positives

1. *La biologie et l'anthropologie : évolutionnisme et polygénisme*

Il Nous reste à dire quelques mots de questions qui se rapportent aux sciences positives, mais sont en rapport plus ou moins étroit avec les vérités de la foi. Plusieurs, en effet, réclament, avec instance, que la religion catholique tienne le plus grand compte de ces disciplines. Ce qui, sans aucun doute, est chose louable lorsqu'il s'agit de faits véritablement établis; mais, lorsqu'il s'agit plutôt d'hypothèses qui touchent à l'enseignement de l'Ecriture ou de la Tradition, même si elles ont quelque fondement scientifique, il faut les accueillir avec prudence. Si de telles hypothèses s'opposaient directement ou

(10) Cfr S. Thom., *Summa Theol.*, II-II, q. 1, art. 4 ad 3 et q. 45, art. 2, in c.

a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest.

Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus « evolutionismi » doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam exsistente ac vivente materia oriundi — animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet — pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi (11). Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam exsistente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat.

Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium (12).

II

Quemadmodum autem in biologicis et antropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur. Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio, cuius fautores Epistulam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiepiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt (13). Haec enim Epistula aperte monet undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini, vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quodam vero sensu, exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculti accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innititur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populique electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt,

(11) Cfr Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum, 30 novembris 1941 : *A.A.S.*, vol. XXXIII, p. 506.
(12) Cfr *Rom.*, V, 12-19; *Conc. Trid.*, sess. V, can. 1-4.
(13) Die 16 ianuarii 1948 : *A.A.S.*, vol. XL, pp. 45-48.

indirectement à la doctrine révélée par Dieu, elles seraient un postulat tout à fait inacceptable.

En conséquence, l'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'évolution, pour autant qu'elle recherche si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante — car la foi catholique nous oblige à maintenir l'immédiate création des âmes par Dieu — dans l'état actuel des sciences et de la théologie, soit l'objet de recherches et de discussions, de la part des savants de l'un et l'autre parti, de telle sorte que les raisons qui favorisent ou combattent l'une ou l'autre opinion soient examinées et jugées avec le sérieux, la modération et la mesure nécessaires; à la condition toutefois, que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise, à qui le Christ a confié le mandat d'interpréter avec autorité les Ecritures et de protéger la foi (11). Certains outrepassent cette liberté de discussion en faisant comme si on avait déjà établi, de façon absolument certaine, avec les indices que l'on a trouvés et ce que le raisonnement en a déduit, l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante; et cela, comme s'il n'y avait rien dans les sources de la révélation divine qui, en ce domaine, impose la plus grande modération et la plus grande prudence.

Quand il s'agit de l'autre hypothèse qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Eglise n'ont plus du tout pareille liberté. En effet, les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent, ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères. On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient (12).

2. *Les sciences historiques : les onze premiers chapitres de la Genèse*

Tout comme dans les disciplines de la biologie et de l'anthropologie, ainsi, dans les sciences historiques, certains s'écartent de façon audacieuse des règles de prudence établies par l'Eglise. D'une façon particulière, il faut déplorer certaine manière beaucoup trop libre d'interpréter les Livres historiques de l'Ancien Testament. Les tenants de ce système invoquent à tort pour se justifier la lettre donnée, il y a peu de temps, par la Commission pontificale des études bibliques, à l'archevêque de Paris (13). Cette lettre, en effet, avertit clairement que les onze premiers chapitres de la Genèse, quoiqu'ils ne répondent pas de façon rigoureuse au concept de l'histoire qui fut celui des grands historiens grecs et latins, ou qui est celui des maîtres de notre temps, toutefois, appartiennent, en un sens véritable, que les exégètes devront encore explorer et établir, au genre historique. Ces mêmes chapitres, d'un style simple et figuré, tel qu'il convenait à la mentalité d'un peuple peu cultivé, rapportent des vérités essentielles, sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel; ils décrivent de façon populaire l'origine du genre humain et celle du peuple élu. Si les hagiographes anciens ont pris quelque chose aux narrations populaires (ce que l'on peut accorder), il ne faut jamais oublier qu'ils l'ont fait, aidés de l'inspiration divine, qui les gardait de toute erreur, dans le choix et l'appréciation de ces documents. On ne peut donc, d'aucune façon,

(11) Cfr Allocution Pont. aux membres de l'Académie des Sciences, 30 nov. 1941 : *A.A.S.*, vol. XXXIII, p. 506.
(12) Cfr *Rom.*, V, 12-19; *Conc. Trid.*, sess. V, can. 1-4.
(13) 16 janvier 1948 : *A.A.S.*, vol. XL, p. 45-48.

ea cum mythologiis aliisve id genus minime aequanda sunt, quae magis ex effusa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

CONCLUSIO

Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaeis, in sacris seminariis et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinationes incautos allicere posse; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperationem, quam in suo adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

Nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela; nec denique putent, falso « irenismo » indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur.

Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MDCCCCL, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII

mettre les récits populaires accueillis par les Livres Saints sur le même rang que les mythologies ou autres récits semblables, qui sont plus le fruit du jeu de l'imagination que du goût de la vérité et de la simplicité qui marque si visiblement les Livres sacrés, même de l'Ancien Testament, qu'il faut placer nos hagiographes bien au-dessus des écrivains profanes de l'antiquité.

Conclusion : La mission des supérieurs ecclésiastiques et des maîtres des sciences religieuses

Nous savons, à la vérité, que la majorité des maîtres catholiques, dont les travaux profitent aux Athénées, aux Séminaires et aux collèges d'Instituts religieux, sont loin de ces erreurs qui se répandent aujourd'hui ouvertement ou en secret, par manie de nouveauté ou par un propos mal réglé d'apostolat. Mais nous savons aussi que ces opinions nouvelles peuvent avoir prise sur les personnes peu averties ; aussi, nous préférons nous y opposer dès le principe plutôt que de devoir porter remède à une maladie déjà invétérée.

En conséquence, après avoir mûrement devant Dieu, pesé et considéré la chose, pour ne point faillir aux devoirs sacrés de Notre charge, Nous enjoignons aux évêques et aux supérieurs généraux d'Ordres et d'Instituts religieux, leur en faisant une grave obligation de conscience, de veiller avec le plus grand soin à ce qu'on ne soutienne point les doctrines de ce genre dans les classes, dans les réunions ou par quelques écrits que ce soit, ni qu'on les enseigne de quelque façon que ce soit aux clercs ou aux fidèles.

Les professeurs d'Instituts ecclésiastiques se rappelleront qu'ils ne peuvent, avec tranquillité de conscience, exercer l'office de professeur qui leur est confié, que s'ils acceptent religieusement et gardent exactement dans leur enseignement, les normes de pensée que Nous avons statuées. Et comme ils doivent respect et soumission au magistère de l'Eglise, en leur travail de chaque jour, ils doivent aussi en imprégner l'esprit et le cœur de leurs disciples.

Qu'ils cherchent, certes, de toutes leurs forces à concourir au progrès des sciences qu'ils enseignent, mais qu'ils se gardent aussi d'outrepasser les limites que Nous avons établies pour défendre la vérité de la foi et de la doctrine catholique. Dans les questions nouvelles que la culture moderne et le progrès rendent actuelles, qu'ils apportent leurs recherches les plus diligentes, mais avec la prudence et la circonspection qui conviennent ; enfin, qu'ils se gardent de croire, par un faux « irénisme », qu'on peut obtenir un heureux retour des dissidents et des égarés à l'Eglise si on n'enseigne pas à tous, sincèrement, toute la vérité qu'enseigne l'Eglise, sans aucune corruption et sans aucune diminution.

Fondé sur cette espérance, que votre zèle pastoral ravive, comme gage des dons du ciel et comme signe de Notre paternelle bienveillance, Nous accordons de grand cœur, à tous, à vous-mêmes, Vénérables Frères, ainsi qu'à votre clergé et à votre peuple, la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 12 août 1950, douzième année de Notre Pontificat.

PIE XII, PAPE.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE MORALE

Exposés généraux

Mgr A. Lanza. — *Theologia moralis.* T. I : *Theologia moralis fundamentalis.* Turin, Marietti, 1949, 25 × 17 cm., xxiv-570 p. Prix : 1500 lires.

Cette Théologie morale fondamentale nous paraît remarquable à la fois par sa valeur scientifique et son originalité de pensée. Bibliographie abondante d'une part, sources nombreuses et actuelles, information considérable, discussion de très nombreuses opinions. Et d'autre part l'auteur ne traite aucune question qu'il ne la pénètre plus à fond, ne la complète, ne l'éclaire personnellement. Partout c'est bien d'une théologie morale qu'il s'agit, basée sur ses fondements scripturaires et dogmatiques, autant que sur les arguments théologiques et de raison. Le texte est toujours très clair, mais concis et dense. Nous avons noté spécialement les thèses sur l'existence et la nature de l'éthique spécifiquement chrétienne, comparée aux morales juive, orientales, païennes; les développements considérables et très utiles des notions de psychologie saine et anormale : l'exposé historique relatif à la solution des doutes de conscience depuis les origines patristiques. Ce volume, issu d'un enseignement prolongé à l'Institut Pontifical du Latran, se place à l'avant-garde des ouvrages qui assurent à la Théologie morale des progrès substantiels.

R. Carpentier, S. I.

O. Schilling. — *Grundriss der Moraltheologie.* 2e édit., Fribourg, Herder, 1949, 22 × 15 cm., xii-454 p. Prix : 16 Mk.

L'auteur expose d'abord la doctrine de l'*ordre* moral : 1) ses relations fondamentales, qui sont : le sujet, avec toutes les influences qui contribuent à le former, à l'éduquer, à l'aider ou à le gêner dans sa libre action ; la loi, norme objective; la conscience, norme subjective, où l'auteur se prononce en faveur de l'équi-probabilisme; la norme subjectivo-objective, qui sont les devoirs et les conseils; l'acte humain ou objet de la morale; enfin l'habitus moral ou la vertu; 2) sa lésion, le péché; 3) sa restauration par le Christ : les sacrements trouvent ici leur place dans la morale fondamentale. La seconde partie réunit tous les devoirs sous le titre : la doctrine de la *vie* morale. D'abord devoirs envers la personnalité propre, aussi en raison de la profession : travail, honneur, propriété; ensuite devoirs de la vie religieuse, vertus théologales et vertu de religion, tant personnelle que publique; enfin devoirs de la vie sociale : 1) devoirs personnels, c'est-à-dire, en général, charité fraternelle et justice, en particulier, devoirs du point de vue spirituel, y compris la vérité, rangée ici parmi les devoirs sociaux; devoirs envers la vie corporelle du prochain, avec l'assistance, l'aumône; devoirs en raison des biens matériels : justice; 2) devoirs communautaires, en raison de la famille, de l'Etat, de l'Eglise. Ce plan, dont certaines parties pourraient être discutées, paraît beaucoup mieux adapté à l'exposé d'une morale régulièrement construite, que celui des commandements ou même des vertus. Il met en valeur des secteurs importants de la vie morale souvent à peine touchés. Notons que l'auteur fait de la charité — dont il ne traite cependant pas à une place privilégiée — le principe de la théologie morale, de préférence même à l'imitation du Christ, mise en avant par d'autres. La présence partout de l'aspect subjectif de la moralité et des valeurs surnaturel-

les donne à cette théologie morale un équilibre humain et chrétien qui manque à beaucoup de manuels. Ajoutons enfin que la langue concise permet, en un volume relativement restreint, un exposé beaucoup plus riche qu'à l'ordinaire en doctrine, en applications actuelles, en documentation, en discussions de systèmes. R. Carpentier, S. I.

H. Jone. — *Katholische Moraltheologie.* Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. 13e édit. Paderborn, Schöningh, 1949, 17 × 12 cm., 690 p. Prix : relié : 14 Mk.

Ce traité déjà ancien présente sous un format commode la théologie morale casuistique : beaucoup d'applications, peu de motifs; description des devoirs et des péchés, non des vertus; rien sur la justice sociale ou distributive; morale individuelle plutôt que communautaire. L'ordre suivi est connu : principes, commandements de Dieu et de l'Eglise, les trois états de vie, censures, sacrements. En annexe : sacramentaux, indulgences, quelques formules pratiques pour écrire à l'Ordinaire ou à la S. Pénitencerie. Les lois civiles dont il est tenu compte sont les codes allemand, autrichien et suisse. Par sa doctrine sûre et sa matière abondante, cet ouvrage continuera à rendre les services auxquels il doit ses nombreuses rééditions. R. Carpentier, S. I.

L. J. Fanfani, O.P. — *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae.* T. I : Pars fundamentalis. Rome, Ferrari, 1950, 23 × 17 cm., xx-648 p.

Selon l'intention annoncée dans la préface, cette Théologie morale fondamentale, premier de trois volumes, s'efforce en effet de remédier à un triple défaut des manuels : caractère purement négatif, manque d'ordre logique et scientifique, manque d'esprit surnaturel. Aux traités ordinaires : de ultimo fine, de actibus humanis, de lege, de conscientia, de virtutibus et vitiis in communi — celui-ci plus développé que de coutume, — de peccatis, l'auteur ajoute le traité de censuris. On louera le souci de l'exposé positif solide, toujours fondé sur S. Thomas, la clarté parfaite de la langue, la typographie soignée, l'objectivité et la largeur de vue dans la présentation des divers systèmes de solution des doutes de conscience. R. Carpentier, S. I.

H. Van Zunderen. — *Vrijheid in twijfel ?* Academisch proefschrift. Tilburg, édit. Missiehuis, 1947, 24 × 16 cm., viii-304 p. Prix : 11,90 florins.

Cette thèse intéressante, fouillée et très clairement écrite, veut établir que « dans le doute sur la licéité d'une action à poser hic et nunc, on ne peut agir que si du doute on est arrivé par voie directe à la « certitude d'opinion » quant à la licéité de cette action ». Exclus donc le rigorisme et le tutiorisme modéré par le fait que seule la certitude d'opinion est requise pour agir. Exclus aussi les autres systèmes qui ne créent qu'une conscience artificielle en escamotant le devoir certain d'éviter le « danger de désordre objectif ». Cette solution est préparée par d'importants chapitres sur les jugements pratiques, sur la vérité de ces jugements, sur les divers états de l'intelligence : certitude métaphysique, physique, morale (cette division est répudiée), certitude d'évidence et non évidente, certitude de foi (foi de jugement, foi d'autorité), certitude libre, certitude pratique, opinion et « certitude d'opinion »; enfin sur la conscience. — Nous croyons que la position de l'auteur est tributaire d'une interprétation exclusivement représentative de la connaissance, qu'il transporte telle quelle même en morale, alors qu'elle reste en dehors des « valeurs » morales. En morale, écrit-il, c'est la vérité qui compte en premier lieu, et non la certitude. Mais, lui répondrait-on, que serait, pour l'homme et sa conscience, une vérité qui ne soit pas connue par lui ? C'est surtout dans la vie normale — celle où l'homme atteint sa fin — que la vérité ne compte que par la certitude qu'on

en a, qu'on doit en obtenir. L'auteur a tort aussi, nous semble-t-il, d'interpréter les « systèmes » de morale — encore que les manuels soient responsables de cette fausse perspective — comme des inventions artificielles, alors qu'ils s'essayent à traduire en formule une loi naturelle de la conscience; en sorte qu'ils ne sont « réflexes » qu'en raison de la « formulation » de la morale. Il ne parle pas non plus de l'extrême variabilité, qui en face de l'opinion affecte le jugement de conscience par suite de la matérialité subjective de l'opinant. En tenant compte de ces remarques, la thèse ne serait vraie que d'une intelligence *intuitive* jugeant dans la sérénité de l'état *séparé*, c'est-à-dire hors des conditions de la conscience humaine, qui ne peut reconnaître sa complexité réelle dans cette vue simplifiée. D'ailleurs si l'on ne voulait pas à tout prix endosser à saint Thomas des conceptions qui se réclamant de lui ont beaucoup perdu de la richesse vivante de ses expressions, pourquoi ne lirait-on pas déjà l'attitude probabiliste et l'annonce d'un « système » dans une formule comme celle-ci : « Licet opinans non sit certus, tamen iam determinavit se ad unum ». Nous louerons par contre sans réserve l'auteur d'avoir mis partout en lumière la tendance profonde vers le bien, tellement absente de la formulation de nos « morales ». Or dès que cette tendance serait bien vivante dans l'âme, la « certitude d'opinion » en matière de jugement pratique ne serait-elle pas, au concret, l'affirmation certaine de la licéité de l'action appuyée sur l'opinion sérieusement « probable », étant entendu que cette affirmation de licéité résulte « directement » de la loi naturelle qui nous permet d'agir selon le bien « justifiable ». R. Carpentier, S. I.

V. Heylen. — *Tractatus de iure et iustitia.* Coll. Theologia ad usum seminarii Mechliniensis, 5e édition, Malines, Dessain, 1950, 22 × 14 cm., 946 p.

Cette nouvelle édition, bien que reliée en un volume, est augmentée sur la précédente de près de cent pages. Nous nous permettons de renvoyer à notre compte rendu paru dans la *N.R.Th.*, t. 68, 1946. p. 248, où nous avons dit la grande valeur de ce traité, dont l'abondance mettra à la disposition des prêtres du ministère une mine exhaustive de consultation pour les cas difficiles. L'auteur a modifié en plus d'un point et très heureusement la répartition de sa vaste matière, surtout en groupant à part les droits personnels dans la première partie du Livre I. Il a ajouté un paragraphe plus explicite sur la « justice chrétienne » et nombre de questions actuellement discutées, comme celle du « sacrifice de la vie » qui n'est qu'un suicide déguisé, celle du « meurtre de la race », la colonisation, la démocratie, etc. R. Carpentier, S. I.

G. Ripert. — *La règle morale dans les obligations civiles.* 4e édit. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1949, 23 × 14 cm., VII-422 p.

Le titre même de cet ouvrage en dit l'intérêt; le nom de l'auteur et les éditions répétées garantissent sa valeur. Après une introduction sur les rapports de la morale et du droit, l'auteur envisage successivement les divers aspects moraux de la technique contractuelle, puis les problèmes de l'exercice trop rigide ou malveillant des droits, celui de la sanction juridique des devoirs moraux (ne pas nuire, ne pas s'enrichir aux dépens d'autrui ou sans cause, assister autrui), celui de la fraude, celui enfin des obligations naturelles. On devine ce que le moraliste peut trouver dans ces pages pour s'orienter dans la solution des cas particuliers ou pour la construction d'une théorie de l'obligation morale. Le praticien averti et l'homme de science qu'est M. Ripert lui apporte les éléments techniques qui lui font habituellement défaut et le jugement moral de l'homme droit. Disons, pourtant, que nous trouvons l'éminent auteur fort sévère pour la philosophie du droit et que nous avons peine à admettre ses vues au sujet du droit naturel. C. Mertens, S. I.

J. Pujiula, S. J. — *De medicina pastorali. Recentiores quaestiones quaedam exponuntur.* Turin, Marietti, 1948, 22 × 15 cm., 262 p. Prix : 800 lires.

Cette nouvelle médecine pastorale, écrite par un biologiste de renom, résume d'abord l'anatomie et la physiologie du corps humain dans ses diverses fonctions, ensuite tous les problèmes médicaux et moraux qui ont rapport à la naissance, à l'hérédité, au sexe, à la psychopathie, à l'eugénique, à l'hygiène, à l'usage des toxiques et à l'euthanasie, à l'administration des divers sacrements, à la mortification chrétienne, loi du jeûne, etc., au spiritisme et à l'hypnotisme. Avec ses nombreuses figures très soignées, dont plusieurs planches en couleur et son abondante bibliographie après chaque chapitre, et malgré quelques jugements à notre sens trop absolus, l'ouvrage rendra de grands services aux étudiants en théologie morale. R. Carpentier, S. I.

F. Génicot et I. Salsmans, S. I. — *Casus conscientiae. Propositi ac soluti.* 8e édit. Bruxelles, Édition Universelle, 1948, 25 × 16 cm., 784 p. Prix : 225 frs.

Cette réédition d'une abondante collection de Cas de conscience — le nombre en atteint 1139 — rangée d'après l'ordre de la Theologia Moralis des mêmes auteurs, continuera à rendre de précieux services comme exercice pratique de casuistique. Les astérisques placés en tête de nombreux cas indiquent qu'ils ont été, depuis les éditions du P. Génicot, modifiés ou nouvellement introduits, en adaptation constante avec les décisions de l'Eglise et les questions récentes. R. Carpentier, S. I.

E. Escanciano, S. J. — *Casus conscientiae.* Zikawei, Shanghaï, (20), Scolasticat, 1938-1948, 17 × 12 cm., 500 p.

Solutions approfondies des cas de conscience traités dans le Vicariat apostolique de Shanghaï pendant dix ans à raison de six par an, sur toutes les questions morales et canoniques, mais spécialement tels qu'ils se posent en territoire de mission et en Chine. Souvenirs hélas d'une florissante chrétienté qui a trop travaillé pour périr. R. Carpentier, S. I.

E. J. Mahoney. — *Questions and answers.* II : *Precepts.* Londres, Burns Oates & Washbourne, 1949, 21 × 14 cm., 440 p. Prix : 18 s.

Questions et réponses, que de 1931 à 1947, années fertiles en problèmes moraux, l'auteur fit paraître régulièrement dans *The Clergy Review* et qu'il réunit ici en les corrigeant, rangées selon l'ordre d'une théologie morale : loi divine et naturelle, lois de l'Eglise, Clercs, Religieux, Culte, Res sacrae. Avec le premier volume, intitulé : Sacrements, ces 732 questions constituent une somme de cas de conscience d'un intérêt très actuel, dont beaucoup orienteront et nourriront utilement la prédication et le cercle d'études.
R. Carpentier, S. I.

Mariage et famille

J. Leclercq. — *Leçons de droit naturel.* III : *La famille.* 3e édit. Coll. Études morales, sociales et juridiques. Namur, Wesmael-Charlier, 1950, 23 × 15 cm., 484 p.

Ce troisième volume des « Leçons de Droit Naturel » touche à des problèmes particulièrement importants et très débattus aujourd'hui. La morale familiale y est étudiée, aussi bien du point de vue personnel que du point de vue institutionnel. Des chapitres substantiels sont consacrés, par exemple, à la chasteté, au droit à l'amour, au problème de la natalité, au féminisme; ils sont traités de cette manière profondément humaine et nettement chrétienne qui caractérise toute l'œuvre du chanoine Leclercq. On notera combien, sans négliger les autres aspects et en dépit de théories qui firent naguère quelque bruit, l'auteur insiste sur l'orientation de tout le mariage vers l'enfant. Nous nous réjouissons particulièrement de voir traiter le problème de la natalité avec une ampleur

et une ouverture qui ne sont pas encore coutumières aux moralistes... L'auteur a su dégager, notamment, l'évolution qui s'est accomplie dans la conception des droits de la famille; il aurait, toutefois, dû faire état du travail en parlant du titre aux allocations familiales; c'est indispensable pour ne pas tomber dans un distributisme socialisant, à la mode anglaise actuelle. On remarquera aussi le long paragraphe sur le « retour à la famille », où l'auteur reprend des idées qu'il avait déjà exposées ailleurs. Elles sont des plus encourageantes et montrent combien l'Eglise a eu raison de maintenir, contre vents et marées, une morale familiale qui paraissait à la plupart inhumaine et dépassée. Dans cette lutte victorieuse, Mr le chanoine Leclercq a su prendre, par ses écrits, une part qui est toute à son honneur. C. Mertens, S. I.

G. H. Joyce, S. J. — *Christian Marriage : an historical and doctrinal Study.* 2e édit. Londres, Sheed and Ward, 1948, 22 × 15 cm., XIV-646 p. Prix : 21 sh.

Nouvelle édition d'une œuvre de première valeur, dont la réputation était faite. Elle s'est enrichie du travail incessant de l'auteur pendant les dix dernières années de sa vie. C'est un ouvrage de doctrine « solide, cohérente, complète », comme le caractérisait le R. P. Creusen dans la première édition (voir le compte rendu de la *N.R.Th.*, t. 60, 1933, p. 465), où toute la doctrine naturelle, scripturaire, canonique, sacramentaire du mariage est étudiée avec une vaste recherche historique, une érudition précise prise aux documents-sources, une entière sincérité devant les difficultés qui se sont posées au cours des siècles. C'est l'ouvrage plénier, parfaitement mis à jour, sur un sujet qui, par delà le spécialiste, intéresse le grand public et se trouve à la base de notre civilisation chrétienne. R. Carpentier, S. I.

P. C. Schahl, O.F.M. — *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique.* Coll. Etudes de science religieuse, n° VI. Paris, Edit. franciscaines, 1948, 24 × 16 cm., 160 p. Prix : 300 frs français.

En trois étapes : de saint Augustin au XII^e siècle, XII^e siècle avec Gratien et Pierre Lombard et leurs disciples, XIII^e siècle avec saint Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot (c'est-à-dire : préparation, formation et apogée de la scolastique) l'auteur fait l'histoire de la doctrine scolastique des fins du mariage. Il relève soigneusement les conceptions de chaque maître et de son école et les groupe en général autour de quatre chefs : les fins, les biens du mariage, conséquences spéculatives : essence du mariage, enfin conséquences pratiques : morale matrimoniale. Peu à peu les fins se distinguent nettement des « biens » comme les causes des effets; l'importance de la fin secondaire : « société conjugale » se précise à côté de la génération; l'essence du mariage se dégage définitivement de l'opinion d'Abélard pour se fixer sur le consentement, qu'achève la copula sans le remplacer, enfin le rigorisme augustinien, qui distingue trop peu dans la pratique acte conjugal naturellement bon et concupiscence coupable et qui garde ses positions essentielles jusqu'à l'apogée de la scolastique (toute relation conjugale non excusée par l'intention de la génération, ou du moins par la justice du debitum est péché véniel), n'est résolument abandonné que par Albert le Grand, et surtout Duns Scot qui refuse de parler d'excuse, puisque l'acte conjugal est pleinement honnête, même recherché par les époux, selon les vues manifestes de Dieu, pour l'apaisement des sens. Dans cette délivrance graduelle de la morale conjugale, saint Thomas, survenant après Albert le Grand, « a marqué un arrêt » et un retour au rigorisme. Ce résumé consciencieux et substantiel aidera à fixer les parts de chaque docteur dans les progrès qui ont abouti à la doctrine actuelle. On regrettera d'assez nombreuses négligences typographiques dans les textes latins. R. Carpentier, S. I.

J. Fuchs. — *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin.* Cologne, Bachem, 1949, 20 × 14 cm., 328 p. Prix : 8.50 Mk.

La morale sexuelle de saint Thomas peut-elle et doit-elle rester la base de la morale sexuelle catholique traditionnelle, comme elle l'a été jusqu'à présent? Pour répondre affirmativement, l'auteur cherche à la comprendre en la rapprochant de ses sources lointaines, la doctrine de saint Augustin et la métaphysique d'Aristote. Il la compare aussi avec la morale sexuelle du moyen âge, surtout de saint Albert le Grand et de Guillaume d'Auxerre. Avant tout il interroge les textes de saint Thomas en regard des critiques faites ces dernières décades à sa doctrine, du point de vue de la valeur personnelle de la sexualité. Il étudie successivement la valeur de la sexualité et la morale sexuelle « formelle » : chasteté et virginité (1re partie), l'ordre objectif ou « matériel » de la morale sexuelle de saint Thomas (2e partie), l'influence de la Bible et de la tradition sur sa doctrine (3e partie). Chemin faisant, il expose aussi la casuistique du saint Docteur relativement aux abus de la sexualité. En général — telles sont ses diverses conclusions —, si la morale de saint Thomas en matière sexuelle, sous l'influence de la tradition augustinienne, a trop appuyé sur le caractère dominateur de la sexualité et sur ses liens avec le péché originel, elle a su cependant affirmer la bonté naturelle du sexuel et de l'appétit de jouissance qui y est attaché : cela même quand elle s'explique sur la supériorité de la chasteté parfaite. C'est surtout dans sa morale sexuelle objective que saint Thomas a montré sa maîtrise, moins lorsqu'il utilise la doctrine des « biens » du mariage, qu'en travaillant dans l'esprit de la métaphysique aristotélicienne, à partir du caractère « naturel » de la sexualité. C'est ainsi qu'il a fondé définitivement les règles essentielles de l'éthique sexuelle sur le but intrinsèque, naturel de l'appareil sexuel, physique et psychique. Par contre on abandonnera la solution qu'il a donnée à ces questions situées sur les confins de la moralité objective et subjective, relativement à l'intention expresse de la génération, seule capable, pensait-il, de purifier la relation conjugale de toute faute.

R. Carpentier, S. I.

A. Mitterer. — *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart.* Vienne, Herder, 1949, 23 × 15 cm., 160 p. Prix : 31,40 sh.

Selon les conceptions « biologiques » qui s'expriment dans les textes de saint Thomas, le père, par le semen (non-vivant) fabriqué de son sang, féconde le sang (non-vivant) de la matrice maternelle, de manière à produire l'enfant. C'est un ouvrier, qui travaille à l'aide d'un « instrument » une « matière » et engendre une « œuvre », le Créateur lui-même travaillant de son côté avec ses instruments à lui. Tout autre la biologie actuelle, qui connaît deux cellules vivantes, nées des organes vivants des deux sexes, réunies par l'acte conjugal et la fécondation en un troisième vivant, l'enfant. Ces deux biologies conduiront naturellement à des conceptions différentes de la paternité-maternité et de la société conjugale. L'auteur recense dans les détails ces différences et décrit ainsi parallèlement deux morales conjugales, non sans montrer leurs points communs. La paternité-maternité par ex. est une relation causale « accidentelle » pour saint Thomas, puisqu'elle résulte d'une action-passion, substantielle pour nous. Nous en déduisons l'égalité de valeur physique de la paternité et de la maternité, la dépendance plus « réelle » de l'enfant. L'espèce humaine elle-même n'était pas pensée par saint Thomas « génétiquement » comme par nous, mais « morphologiquement » : elle n'avait à ses yeux qu'une unité de similitude, *omne agens agit simile sibi*, puisqu'il ne voyait pas dans la conception une transmission, mais une production nouvelle de la vie. Cette comparaison exhaustive des vocabulaires et des réalités fait saisir la modernité de l'ancienne doctrine en même temps que ses éléments vieillis et les transformations aujourd'hui acquises. On notera spécialement l'exposé de la conception rigoriste du saint Docteur quant à l'acte conjugal, les sources de ce rigorisme, ses conséquences et sa confrontation minutieuse avec la doctrine de *Casti connubii*; également le relevé exact des exigences morales de la paternité-maternité de dévouement. Cette « critique » de l'œuvre du saint Docteur nous laisse dans la ligne de sa morale conjugale, basée délibérément sur une observation du réel de plus en plus exacte mais toujours hautement religieuse.

R. Carpentier, S. I.

Th. KAMPMANN. — *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Bereichs.* 2e édit. Tome I : *Die Methodologie der Geschlechterdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens.* Tome II : *Die Psychologie des Frauenwesens.* Paderborn, Schöningh, 1947, 22 × 14 cm., 336 et 398 p. Prix : broché : 10.80 et 12.80 Mk ; relié : 12 et 14 Mk.

Cette vaste étude des « bases anthropologiques d'une éducation féminine complète, spécialement en vue de la formation religieuse » comprendra cinq volumes. Dans le premier, l'auteur commence par préciser sa méthode. Il recherche la part de collaboration que devront apporter à son sujet toutes les branches du savoir humain. Il pose la question préalable : Les « différences » féminines, en dehors des caractéristiques purement physiques évidentes, existent-elles vraiment et peuvent-elles être objectivement déterminées, contrairement aux théories féministes, contrairement aussi à l'« Individualpsychologie » d'Adler et de son école ? Enfin il cherche à fixer les fausses positions méthodologiques qui ont conduit les uns à « démoniser » la femme, les autres à la diviniser. Entre ceux qui ne classent la femme que dans « la catégorie moineau » ou l'imaginent comme « l'ondine sans âme », et ceux qui exaltent dans le sexe privilégié la seule valeur d'altruisme en face de l'essentiel égoïsme masculin, la seule « rédemption » en face de tous les faux rédempteurs, on doit pouvoir se former une vue scientifique de l'« être féminin » en se basant sur des faits contrôlés. — La grosse partie du premier tome est ensuite consacrée à la physiologie de la femme, dont trois chapitres exposent : 1) l'aspect anatomique, 2) l'aspect esthétique et rythmique, 3) enfin l'aspect psychologico-sexuel. Partant des faits physiologiques, de la réalité corporelle, l'auteur en montre les répercussions, les prolongements dans la vie de la femme, dans tous ses comportements. Pour terminer le tome premier et commencer le second, deux excursus traitent de sujets situés aux confins de la physiologie et de la psychologie féminines, la prostitution et la criminalité féminine d'une part, l'hystérie d'autre part. — La psychologie féminine fait l'objet des trois chapitres du second tome. Toujours à la recherche de la « différence » ou caractéristique du sexe féminin, l'auteur analyse successivement les tendances instinctives et volontaires de la femme, sa vie de sentiment, sa vie de connaissance. — Un troisième excursus clôt ce volume : il est consacré au « mystère » que constitue chez la femme « le choix de l'époux ». — Nous ne pouvons résumer ces deux livres très denses. L'ouvrage entier, dont ils commencent la publication, promet de devenir indispensable à l'étude approfondie de la pédagogie et de la morale féminines. Citant très largement de nombreux auteurs, dans le texte et dans de précieuses notes, il se présente comme une somme raisonnée de la science actuelle. L'image de la femme qui s'en dégage, extrêmement riche et fouillée, ennemie des jugements généraux et routiniers, des oppositions ou des rapprochements trop faciles avec l'autre sexe, ne laissant dans l'ombre aucun détail (ce qui ne destine le livre qu'aux lecteurs avertis), est admirablement humaine, spirituelle et chrétienne. Nous nous demanderons seulement ici si les pages du premier volume qui s'inspirent des textes de Herbert Doms restent bien d'accord avec l'ensemble de la pensée de l'auteur. Après avoir affirmé que l'acte conjugal représente pour les conjoints la descente commune dans un courant de vie impersonnel et matériel, après avoir noté tout ce qu'il signifie, par lui seul, d'incomplet en particulier pour la femme, comment donner raison aux expressions de Doms qui font de l'acte conjugal le point culminant de la personnalité commune des époux ? Sans parler ici des « fins » du mariage qui ne sont pas en question, n'y a-t-il pas chez cet auteur, à propos du « sens » du mariage, une certaine confusion entre expérience corporelle et réalisation spirituelle, entre « personnalité » instinctive et personnalité spirituelle ? Une connaissance instinctive n'est pas à proprement parler une connaissance « personnelle ». Le « sens » du mariage ne va pas à l'acte conjugal comme au point culminant de l'amour — celui-ci alors s'y perdrait comme le ruisseau dans les sables — mais comme à la voie-vers l'amour, voie imparfaite d'ailleurs en plus d'un point — *castitas melior* — bien que bonne en soi et adaptée à la nature de l'homme. Il nous semble que cette perspective différente amènerait à modifier quelques expressions de ces trois ou quatre pages. Cette légère cri-

tique ne peut diminuer à nos yeux la valeur exceptionnelle de cet ouvrage à la fois original et très consciencieux, scientifique et profondément humain.

R. Carpentier, S. I.

E. C. MESSENGER. — *Two in one flesh.* Londres, Sands & C°, 1949, 22 × 14 cm. T. I : *Introduction to sex and marriage,* XVIII-62 p. Prix : 6 sh. T. II : *The mystery of sex and marriage,* X-236 p. Prix : 10 sh. 6d. T. III : *The practice of sex and marriage,* 72 p. Prix : 6 sh.

L'auteur apporte, avec toute son expérience de prêtre, une importante contribution à un effort nécessaire, qui vise à corriger des vues « semi-manichéennes » sur la sexualité et le mariage. Pour cela il entend se référer attentivement à la tradition chrétienne. Dans le premier volume, il constate que le préjugé anti-sexualité ne peut se prévaloir ni de la physiologie naturelle, ni des enseignements scripturaires, ni de la science ou de la philosophie. Après ce premier travail de déblayage, la seconde partie expose, en une trentaine de chapitres suggestifs, sur l'état d'innocence, la virginité, l'Incarnation, l'Immaculée Conception, la corruption païenne, le sacrement de mariage, le plaisir et la passion, la modestie et la nudité, etc., la doctrine catholique sur la sexualité et le mariage, en faisant apparaître combien elle est éloignée de mésestimer la réalité conjugale, cela malgré les sévérités de plus d'un docteur, qu'il faut expliquer et comprendre. *Indecens est quia inobediens,* dit saint Augustin : quel peut être le sens chez lui et chez les docteurs du moyen âge, de cette « indécence » et de la pudeur ? Enfin le troisième volume applique la doctrine ainsi proposée à la pratique conjugale. Nombre de questions sont traitées : éducation de la sexualité, choix du conjoint, rites et cérémonies du mariage, caractère religieux de l'acte conjugal, de la gestation, de la naissance, contrôle des naissances, vie religieuse de la famille, etc. Livre destiné aux laïcs mariés ou à la veille de l'être.

R. Carpentier, S. I.

A. ADAM. — *De grootste echter is de liefde.* Een critiek op de gangbare kuisheidsleer. Anvers, 't Groeit, 1948, 21 × 14 cm., 222 p. Prix : 70 frs.

Pourquoi nombre de livres de formation religieuse, pourquoi nombre de prédicateurs, de moralistes peut-être semblent-ils présenter le sixième commandement comme « le plus grand », sous prétexte qu'il serait « le plus difficile », ou le plus sujet aux tentations, ou parce qu'il protège « la belle vertu » ? Pourquoi certains répètent-ils que 99 pour cent des damnés le sont pour avoir transgressé le sixième commandement ? L'auteur examine ces questions des points de vue historique — origines anciennes : manichéisme, rigorisme des débuts; ou modernes : jansénisme, piétisme... — et théologique — les grands théologiens, les Pères, l'Ecriture. Il accuse un gauchissement qui a abouti, en somme tardivement, à laisser la charité dans l'ombre au profit de la chasteté et il propose de revenir franchement à une doctrine, à une pastorale, à une éducation centrées sur la charité — par la charité à la chasteté, et non le contraire — puisque la chasteté n'est bonne que parce qu'elle est un « amour incorporé ». Si l'auteur paraît parfois un peu systématique, son ouvrage met en relief une vérité incontestable et est riche en vues pénétrantes et en documentation sur l'enseignement, l'éducation, la prédication de la chasteté, sur la vraie notion de la pudeur et de la sexualité.

R. Carpentier, S. I.

L. HUSSON. — *Eléments de morale sexuelle à l'usage des maîtres de l'adolescence.* Coll. « L'enfant et la vie ». Paris, Aubier, 1948, 19 × 12 cm., 192 p.

Deux leçons, professées devant des adolescents des deux sexes dans des classes de philosophie et qui visent à justifier franchement la morale sexuelle (il ne s'agit pas d'initiation biologique) par ses attaches profondes à la nature

humaine et par ses répercussions sur tout l'ensemble de la vie personnelle et familiale. Suivent des notes explicatives abondantes et très serrées (devoirs des époux, casuistique conjugale, natalité, eugénique, divorce, etc.) qui font de ce petit ouvrage un « livre du maître » en la matière.

R. Carpentier, S. I.

Pastorale familiale. Congrès de Rennes 1949. Paris, Edit. de l'Union des Œuvres catholiques de France, 1949, 21 × 16 cm., 360 p.

Un « congrès national de l'Union des Œuvres » se doit d'envisager avant tout l'adaptation pratique des doctrines à l'apostolat de l'heure. C'est en effet un gros effort d'adaptation et de réalisation que représentent ces nombreux rapports : adaptation aux questions les plus pressantes : pastorale familiale dans la paroisse, limitation des naissances, conflits psychologiques, psychologie et éducation féminine, vocation de la religieuse et de l'épouse... ; adaptation au milieu présent, divisé en urbain populaire, urbain indépendant, rural; adaptation en raison des intérêts divers que portent au problème les prêtres, les séminaristes, les laïcs, l'Action catholique générale, les religieuses : autant de grandes classes d'études et de discussions; adaptation servie par le choix des rapporteurs, par les prêtres et les laïcs rassemblés qui les interrogent : rapports et échanges de vues viennent de la vie réelle et tendent, demain, à retourner à la vie réelle. L'on ne peut trop recommander ce recueil de doctrine tout actuelle et de documents vivants. On le recommande pour aujourd'hui à ceux qui veulent agir dans le monde d'aujourd'hui. R. Carpentier, S. I.

G. Marcel, Dr Biot, F. Charmot, etc. — *Recherche de la famille.* Bruxelles, Edit. famille et jeunesse, 1949, 23 × 14 cm., 274 p. Prix : 90 frs.

Cet Essai sur l'« Etre familial » part de l'idée que le problème de la famille est un, malgré son extrême complexité, qui provient de sa place au cœur de la vie humaine. Les auteurs, regardant de points de vue divers, ont voulu faire œuvre commune : tous admettent la double perspective de l'« existentiel positif » et du théisme chrétien, déterminant ainsi largement une méthode, dont l'application même démontrera qu'elle est seule capable de faire l'expérience vivante et totale de la famille. On nous avertit cependant que les points de vue économique et nataliste ont été omis dans cette synthèse déjà assez riche et que nous ne pouvons que parcourir. Après une préface de Gabriel Marcel, et un chapitre préliminaire sur la Méthode dans les sciences familiales (Henry Duméry), parlent tour à tour le biologiste : Sexualité animale et amour humain (Dr Biot) ; le juriste : La réalité juridique de l'être familial, ses exigences (René Savatier) ; le sociologue : Propositions sur la sociologie familiale (Louis Doucy) ; le moraliste : Lois du mariage (Pierre Tiberghien) ; le pédagogue : La pensée du monde moderne sur l'évolution intégrale de l'enfant (François Charmot) ; le psychologue : Les relations de famille (Jean Guitton) ; le phénoménologue : Phénoménologie de l'aveu (Jean Lacroix) ; le métaphysicien : La relation conjugale (Aimé Forest) ; le théologien : La spiritualité conjugale (Eugène Masure). R. Carpentier, S. I.

Chanoine Barbe, Dr. Biot, etc. — *Médecine et sexualité.* Coll. Convergences. Paris, Spes, 1950, 20 × 13 cm., 252 p. Prix : 300 frs français.

Un ouvrage de « convergences », signé de noms comme Biot, De Greeff, Thibon, où médecins, psychologues, théologiens nous livrent les données les plus actuelles sur les problèmes de la sexualité, sa nature endocrinienne et psychologique, ses aspects médico-psychologiques à la puberté, chez l'homme, chez la femme, dans le célibat comme dans le mariage, ses exagérations et ses déviations, enfin sa sublimation et ses relations avec la spiritualité.

R. Carpentier, S. I.

Famille. L'anneau d'or, Rev. intern. de spiritualité familiale, mai-août 1950. Paris, Ed. du Feu nouveau, 24 × 16 cm., 150 p. Prix : 250 frs franç., 45 frs belges.

Dans les nombreux articles, lectures, témoignages, citations de ce beau recueil, l'*Anneau d'or*, fidèle à son but et à sa méthode, contemple et traduit une physionomie avant tout réelle — ni aveuglément belle, ni littéraire ou romancée — de la famille. Réelle et donc intime et religieuse, car c'est au foyer que l'intimité se conserve et que le besoin de la religion renaît sans cesse. Réelle et donc aussi idéale, car « la famille est au service de l'amour », dont l'« ambition (qui n'est autre au fond que le dessein de Dieu) serait d'envahir la terre entière pour l'offrir à celui de qui vient l'amour ». Trois thèmes : Famille, qui es-tu ? (description du mystère familial divers d'après les âmes) ; la communauté familiale (l'amour à l'œuvre entre époux, entre parents et enfants, entre frères et sœurs... malgré les « démons familiers ») ; la maison et les jours (la famille chez elle au cours de la vie, avec ses heures de joie et de peine). Tous ces textes épanouiront, réjouiront, instruiront les membres de la famille, les mettront en ascension sans les dénaturer de la bonne santé quotidienne.

R. Carpentier, S. I.

G. B. Alfano. — *La continenza periodica nel matrimonio, dal punto di vista teorico, pratico, pratico e morale.* Naples, d'Auria, 1949, 21 × 15 cm., 144 p.

Description détaillée et suffisamment adaptée au grand public des connaissances nécessaires à l'intelligence des cycles féminins, et de la manière de compter les périodes génésiques. Puis jugement de la méthode de continence périodique des points de vue scientifique, pratique, moral, avec les réponses du Saint-Siège et les normes pour les confesseurs. L'auteur ne croit pas très praticable la méthode des températures, qu'il mentionne seulement brièvement. Il fait un relevé très abondant des opinions de médecins et de moralistes et les discute avec soin, du moins quant à la licéité générale de la méthode. Nous nous demandons s'il a raison, quand il dit, dans son résumé final, que, selon la majorité des moralistes, la continence périodique adoptée pendant toute la vie, pour des motifs purement égoïstes, serait seulement un péché véniel. Telle n'est pas en tout cas la doctrine du 5e Concile de Malines, approuvé par le Saint-Siège.

R. Carpentier, S. I.

F. Van Roy. — *Toi, qui deviens femme déjà!* Tournai, Casterman, 20 × 13 cm., 268 p. Prix : 54 frs.

Destiné aux adolescentes de 14 à 18 ans, ce livre les aidera très efficacement, à ce moment de leur vie et encore après, à comprendre et à mener à bon terme le « drame » de leur existence, c'est-à-dire le problème de leur vocation de femme, aux aspects spirituels, psychologiques, corporels, instinctifs si intimement mêlés. Vivant, débordant de sympathie, illustré de photos suggestives, bourré de faits, ce n'est pas un livre de simple mise en garde, mais d'orientation ferme et joyeuse. On trouverait difficilement son équivalent.

R. Carpentier, S. I.

F. W. Caviezel. — *Ne demande pas pourquoi!* Un roman de la médecine au XXe siècle. Tournai, Casterman, 20 × 13 cm., 334 p. Prix : 78 frs.

Ce roman médical, grand succès de librairie en Suisse alémanique, représente à la fois un triple drame : celui de la vie en lutte avec la tuberculose, celui de la conscience en face des problèmes de l'avortement et du divorce, celui du médecin désespéré devant la mort de sa compagne et de son enfant. Un jeune médecin est obligé de conduire au sana sa femme dont la grossesse a soudain aggravé la maladie. Il songe à la « délivrer » avant qu'il ne soit trop

tard. Il est amené à débattre cette responsabilité avec les tenants des diverses thèses qui s'affrontent, avec sa femme elle-même. Celle-ci défend sa maternité en femme. Peu à peu, avec les progrès implacables de la maladie, s'affirme en elle ce sacrifice de soi pour la vie de l'enfant, qui est toute la réalité de la mère. Sacrifice qui ira jusqu'à la mort dans cette scène poignante où elle donne ses dernières forces pour enfanter un garçon. Tous deux cependant vont mourir, l'enfant d'abord le troisième jour, puis bientôt la mère, la nuit de Noël, ayant encore serré sur sa poitrine un autre enfant, mais sûre dans un rêve de béatitude de garder désormais toujours celui qu'elle a mis au monde. Pendant la longue ascension spirituelle des derniers mois, elle a découvert une vertu plus haute encore, celle de la soumission filiale à la volonté providentielle, celle qui ne pose plus de question à Dieu : Ne demande pas pourquoi : parole qui sauve du désespoir un compagnon de sana abandonné par sa femme; parole qui ramène finalement aussi son mari au dévouement médical. Les acteurs principaux de ce récit émouvant sont des Grisons « à la tête rebelle », qui évoluent dans le décor splendide des montagnes d'Arosa.

R. Carpentier, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. Hrsg. I. M. Bochenski. Berne, Francke Verlag, 1948, 24 × 16 cm.

1. I. M. Bochenski et F. Monteleone. — *Allgemeine philosophische Bibliographie,* 42 p. Prix : 2,80 frs suisses.
2. R. B. Winn. — *Amerikanische Philosophie,* 32 p. Prix : 2,80 frs suisses.
3. E. W. Beth. — *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften,* 28 p. Prix : 2,80 frs suisses.
4. R. Jolivet. — *Kierkegaard,* 32 p. Prix : 2,80 frs suisses.
5. O. Gigon. — *Antike Philosophie,* 52 p. Prix : 3,80 frs suisses.
6. J. de Menasce, O.P. — *Arabische Philosophie,* 48 p. Prix : 3,80 frs suisses.
7. M. F. Sciacca. — *Italienische Philosophie der Gegenwart,* 36 p. Prix : 2,80 frs suisses.
8. M. D. Philippe, O.P. — *Aristoteles,* 48 p. Prix : 3,80 frs suisses.
9. R. Jolivet. — *Französische Existenzphilosophie,* 36 p. Prix : 2,80 frs suisses.
10. M. F. Sciacca. — *Augustinus,* 32 p. Prix : 2,80 frs suisses.
11. K. Dürr. — *Der logische Positivismus,* 24 p. Prix : 2,80 frs suisses.

Tous ceux qui enseignent connaissent les difficultés que rencontre pour les années 1939-1946 quiconque dresse la bibliographie d'un sujet. De plus, une mise au point des renseignements donnés par le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg s'avère indispensable, en particulier dans le 2e volume consacré à la Patristique et au Moyen Age ainsi que dans le 5e sur la philosophie contemporaine hors d'Allemagne, nettement périmé et d'ailleurs discutable. Le *Lehrbuch* de Windelband (billige Ausgabe 1935), d'une consultation moins aisée, date lui aussi. C'est donc un service *inappréciable* que le R. P. Bochenski et ses collaborateurs rendent aux chercheurs mais aussi au plus large public universitaire en lançant cette série de brochures d'introduction, d'une présentation impeccable. Souhaitons que désormais, à leur exemple, les auteurs de bibliographies aèrent largement leur texte. La présentation d'Ueberweg laissait vraiment à désirer et rebutait l'étudiant. Le principe de cette collection est de faire paraître chaque année une dizaine de fascicules, chacun consacré à un sujet particulier. Les titres des ouvrages qui paraissent

d'un intérêt capital au spécialiste responsable y sont très commodément disposés. Parfois (n° 2) chacun est analysé sommairement et c'est tout avantage. Plus souvent, on groupe les ouvrages analogues sous une introduction qui en précise le caractère. Souhaitons une conciliation des deux méthodes. Une très brève analyse comme celle du *Bulletin analytique de la Philosophie* dirigé par M. Bayer depuis 1947, suivrait, en petits caractères, le titre des principaux ouvrages, leur groupement étant maintenu.

Le premier fascicule (*Bibliographie philosophique générale*) contient une véritable méthode concrète pour réunir, sur un sujet donné, la documentation nécessaire. Les fascicules n° 3 et n° 11 sont désormais indispensables à quiconque s'initie à la logique et à la philosophie des sciences. Le n° 10 se consultera plus facilement que la bibliographie, justement appréciée, de l'*Introduction à l'étude de saint Augustin* de M. Gilson (3e édit. 1949). Le n° 6 est un indice de l'importance croissante donnée aux penseurs arabes dans les études médiévales. Les nos 4, 7 et 9 sont un fil conducteur très précieux dans le dédale des publications sur l'existentialisme en France et en Italie et sur leur principale source historique. Lorsque le n° 12 aura paru, les nos 5 et 8 compléteront enfin Ueberweg : *Altertum*. C'est dire que cette collection devra se trouver à la disposition des étudiants dans tous les séminaires et facultés ecclésiastiques. Souhaitons que les auteurs de manuels d'histoire de la philosophie en fassent les premiers leur profit et qu'ils incitent ainsi leurs lecteurs à s'en servir. Après s'être illustré dans les études de logique moderne et d'histoire de la logique et avoir fourni un remarquable tableau de la philosophie contemporaine, le R. P. Bochenski a, une fois de plus, prêché d'exemple au public philosophique catholique. Nous attendons avec impatience les quatre fascicules annoncés, indispensables aux études médiévales, et espérons que les spécialistes communiqueront à l'éditeur les améliorations de détail — omissions, distractions, etc. — qui s'introduisent inévitablement dans pareille entreprise, dont il suffit d'avoir soi-même souhaité la naissance pour mesurer le courage et l'incessant labeur qu'elle exige d'une équipe de travailleurs au service du bien commun.

J. Gilbert, S. I.

Philosophie thomiste et scolastique

R. Busa, S. I. — *La terminologia tomistica dell' interiorità*. Saggi di metodo per un' interpretazione della metafisica della presenza. Coll. Archivum philosophicum aloisianum. Série II, 4. Milan, Bocca, 1949, 25 × 18 cm., 280 p. Prix : 1.200 lires.

Le livre du P. Busa ne s'adresse pas au grand public, mais il retiendra fortement l'attention des métaphysiciens autant que des historiens du thomisme.

« Essai de méthode » extrêmement rigoureux, il étudie le sens de mots très humbles, tout particulièrement celui de la préposition *in*, dans les œuvres de saint Thomas. Le champ d'investigation est nettement délimité : commentaire de la *Physique* et de la *Métaphysique*; commentaire des distinctions 35-37 du premier livre des *Sentences*; ch. 64-70 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*; huitième question de la *Prima*. L'auteur tient compte des corrections autographes de saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*. Il interprète les textes avec une précision minutieuse. Il remarque, par exemple, que *in* importe une transcendance, la supériorité d'un des termes sur l'autre (p. 53), que *simul* ajoute au sens de *in* (p. 57), que *continere* implique totalité, activité unificatrice (p. 244). Certains points ont pu lui échapper (par exemple, la distinction entre présence causale et présence objective de Dieu dans I. 8. 3. c : cette importante distinction lui eût permis de préciser l'opposition (p. 262) entre *interiorità fattiva del principio* et *interiorità finale*). A signaler, pp. 244-245 et 247-249, deux index : le verbe *continere* et l'adverbe *simul* dans les commentaires de la *Physique* et de la *Métaphysique*.

Le travail, cependant, est loin d'être terminé. Il reste à comparer saint Thomas avec ses contemporains et surtout à comparer entre elles les œuvres d'époques diverses : de minimes différences de terminologie ont une importance

décisive pour qui veut découvrir avec précision et certitude le mouvement authentique de la pensée thomiste, prise en flagrant délit de maturation. Signalons, en particulier, qu'un rapprochement avec le *De Potentia* q. 3, a. 4 et 7 eût apporté une très précieuse lumière dans l'étude de *S. Th.* I. 8.

Malgré l'inachèvement de son étude, le P. Busa arrive à des conclusions doctrinales dont la justification historique est encore inachevée, mais dont la fidélité entière à l'inspiration fondamentale du thomisme est, d'ores et déjà, assurée. Saint Thomas, affirme-t-il, tient que l'effet est *dans* sa cause et la créature *en* Dieu (p. 261); agir sur autrui, c'est s'unir autrui (p. 261); la ressemblance s'explique par la présence (p. 267); l'activité est présence (p. 270), et la distinction entre les êtres ne les ferme pas sur eux-mêmes, mais les *ouvre* aux autres dans l'univers (p. 263). Il montre ainsi que le thomisme est essentiellement une métaphysique de l'unité dans la distinction des êtres. La distance qui sépare les êtres est franchissable à notre activité, parce qu'elle est franchie d'avance par la liaison « originelle » de toutes choses dans l'être : l'unité des êtres entre eux dérive de Dieu, elle est une *unitas fontalis* (p. 267-268). L'être exclut la solitude, car le fond de la réalité est l'universelle présence ontologique — la présence créatrice de l'*Esse universale* (formule plus thomiste que celle d'*esse illimitatum*), *omnis entis in se continens similitudinem* (*S.c.G.* 2. 21, second *amplius*). Que l'auteur nous permette deux légères mises en garde : ne pas confondre l'objet de l'activité (l'autre) et la matière (p. 265); pousser la métaphysique de la connaissance jusqu'à la découverte de la *réalité ontologique* de la « représentation intentionnelle » qui ne s'oppose pas à la présence réelle de l'être (p. 272). A. Hayen, S. I.

G. Melani, O.F.M. — *Tractatus de anima Ioannis Pecham.* Coll. Biblioteca di studi francescani, n° 1. Florence, Edit. « Studi francescani », 1948, XIV-160 p.

Nous ne connaissions la psychologie de Jean Peckham que par ses *Quaestiones de Anima* (BGPM, XIX, 5-6); son commentaire sur le premier livre des *Sentences* est encore inédit. D'où le prix du *tractatus de anima,* fort soigneusement édité, pour la connaissance de l'école franciscaine et de la fermentation intellectuelle aux environs de la condamnation de 1277. Les indices de la critique interne invitent, en effet, à dater le *tractatus* des environs des années 1277-1279. Est-il de Jean Peckham ? Seuls justifient cette attribution l'*explicit* de l'unique manuscrit conservé, un témoignage du début du XIV^e^ siècle et divers arguments, sérieux, de critique interne. Par contre, on ne voit pas de raisons de refuser à Peckham la paternité de cet opuscule.

Celui-ci contient de nombreuses citations d'Aristote, 30 de saint Augustin, 5 seulement de l'Ecriture. L'éditeur discerne chez le franciscain anglais un souci de synthétiser l'idéologie augustinienne, la physiologie d'Avicenne et l'Aristotélisme (p. LI), préoccupation qui se rencontre chez plusieurs franciscains et qui — M. Guelluy l'a bien montré (*Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham,* Louvain-Paris, 1946, p. 369-375, etc.) — devait aboutir à l'ockhamisme. A. Hayen, S. I.

T. Nys, O.P. — *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent.* Louvain, Nauwelaerts, 1949, 24 × 16 cm., 144 p. Prix : 160 frs.

L'étude de la noétique de Henri de Gand par le P. Nys complète la remarquable thèse naguère consacrée par M. Paulus à la métaphysique du maître belge. L'auteur a lu à fond tous les textes. Son exposé est fort clair (notamment le tableau schématique de la p. 115 sur la formation du concept d'après Henri de Gand après 1279). Il souligne fortement l'évolution de Henri qui passe d'une noétique aristotélico-averroïste à une conception beaucoup plus augustinienne de la conceptualisation : élimination de la *species impressa* et explication de la formation du verbe mental non par la simple abstraction, mais par le jeu compliqué d'une série de jugements.

Aux grandes louanges qu'il décerne au P. Nys, M. Paulus joint certaines réserves (*Revue philosophique de Louvain,* 1949, p. 293-296) : l'évolution de Henri de Gand ne s'explique pas par la condamnation de 1277, mais par le développement de son augustinisme primitif, influencé par Avicenne, et qui finit par restituer sa spontanéité à l'acte cognitif lui-même. De plus, l'auteur n'explique pas complètement pourquoi Henri de Gand pouvait se passer de *species impressa,* parce qu'il néglige d'éclairer sa noétique par sa métaphysique des essences, douées d'un *esse essentiae* et immédiatement présentes à l'esprit.

Le mérite de cette thèse est donc d'avoir défriché le terrain. Reste à poursuivre l'exploration méthodique et approfondie. Il faudrait, en particulier, préciser la réponse à deux questions :

Quel est, d'abord, le *sens* philosophique des formules que le P. Nys dégage et oppose avec une grande netteté, — et que *signifie,* par conséquent, la différence des formules d'avant et d'après 1277 ? Quelle est, en particulier, la nature de l'*habitus* sur lequel Henri insiste depuis 1280 (p. 94) et du *phantasma universale* qui remplace la *species impressa* ? Y a-t-il vraiment abandon d'une noétique et adoption d'une nouvelle théorie ? Ou bien le simple développement d'une doctrine qui reste substantiellement fidèle à elle-même et progresse en cohésion intérieure ?

Qu'entend-on, ensuite, par noétique aristotélicienne et averroïste et par noétique augustinienne ? Entre ces deux conceptions de la connaissance, l'opposition est incontestable. Mais est-elle irréductible ? Dans la perspective où la cherchèrent les précurseurs d'Ockham, oui. Dans celle de saint Thomas, nous pensons que non. Une analyse plus rigoureusement fidèle de la conscience et de son intentionalité (c'est-à-dire de la relation primitive entre le sujet et l'objet, essentiellement différente de l'opposition entre l'intériorité de la connaissance humaine et son extériorité) ne révèle-t-elle pas la complémentarité de l'intuition fondamentale d'Aristote et de celle de saint Augustin ? Nous croyons que saint Thomas fut bien près d'achever cette analyse. Les hésitations et l'évolution de Henri de Gand ne trahiraient-elles pas le pressentiment confus de ce centre d'équilibre chez un philosophe à qui sa métaphysique de l'*esse essentiale* devait cependant en interdire l'accès ? A. Hayen, S. I.

Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. T. XVI. 22e et 23e années, 1947-1948. Paris, Vrin, 1948, 25 × 16 cm., 346 p.

Dans le dernier tome paru des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* Melle Goichon, qui depuis plus de vingt ans fait œuvre de pionnier dans les études arabes, publie la deuxième partie de l'introduction de sa traduction des *Isarat wa-t-tanbihat,* à paraître prochainement (la *Revue philosophique* de juillet-septembre 1948, p. 318-329, en publie la première moitié). On trouve chez Avicenne une logique moderne qui déborde largement les insuffisances de la logique aristotélicienne du côté des sciences. L'avance scientifique des Arabes ouvrit à l'intelligence des voies nouvelles. On ne mesurera jamais la perte de cette science orientale, qu'anéantit l'invasion mongole du XIIIe siècle. — M. Silvain étudie la Tradition des Sentences d'Anselme de Laon ; M. d'Alverny, deux traductions latines du Coran au moyen âge. Le P. Salman montre qu'il ne peut être question d'un averroïsme hérétique au temps de Jean de la Rochelle. — Répondant à trois articles du chanoine Glorieux, historien éminent, qu'il eût voulu plus philosophe, le P. Isaac démontre, d'une manière qui nous paraît décisive, que le *Quodlibet* 9 est bel et bien de saint Thomas et peut être fixé selon toute vraisemblance à décembre 1256.

L'étude de loin la plus importante est consacrée par le P. Gauthier à *trois commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque,* que l'auteur croit pouvoir situer entre 1277 et la fin du XIIIe siècle. L'« aristotélisme intégral » dont ils témoignent s'oppose à l'aristotélisme de saint Albert et de saint Thomas, en particulier dans la théorie du bonheur et dans celle des rapports entre l'humilité et la magnanimité. Après une étude très soigneuse des textes, l'auteur aborde la doctrine. Il détermine d'abord quelle est la théorie aristotélicienne du bonheur, profondément opposée à la conception chrétienne. Elle est un humanisme *de cette terre* (p. 242), optimiste en regardant l'homme et

pessimiste en face du monde. Le chrétien, au contraire, pessimiste devant son péché, est optimiste devant Dieu (p. 232). On examine ensuite comment saint Albert et saint Thomas interprètent Aristote : celui-là oppose le plan philosophique d'Aristote à la théologie chrétienne, celui-ci christianise le Philosophe moyennant certaines précisions, pour expliquer comment Aristote ne nie pas le bonheur après la mort (p. 256), et certaines distinctions, surtout celle de la béatitude parfaite et imparfaite, pour concilier l'affirmation aristotélicienne d'un bonheur de cette vie et l'affirmation chrétienne de la misère de la vie terrestre (p. 253). On passe ensuite à « l'aristotélisme intégral » (il faut renoncer à la dénomination inexacte d'averroïsme : p. 288), dont l'interprétation retrouve l'inspiration véritable de l'aristotélisme, mais s'oppose profondément à l'interprétation albertino-thomiste.

Pour saint Thomas, en effet, il faut distinguer la béatitude *parfaite* et la béatitude *humaine,* essentiellement imparfaite et par participation. Pour l'aristotélisme intégral, il faut distinguer béatitude *simpliciter* et béatitude *humaine,* parfaite dans son ordre. Opposition capitale : « D'un côté, nous avons une philosophie de l'inquiétude chrétienne, et de l'autre, une philosophie de l'humanisme grec. En dépit des gloses de saint Thomas, c'est donc l'esprit de l'*Ethique* aristotélicienne qu'a retrouvé l'aristotélisme intégral » (p. 281).

Opposition non moins capitale, celle de la contemplation purement intellectuelle, où cet aristotélisme place l'essence du bonheur, et de la contemplation d'amour qui fait le bonheur selon saint Thomas (p. 290). La première conception réintroduit « l'aristocratisme aristotélicien » (p. 292) ; la conception thomiste, au contraire, reste fidèle à l'universalisme chrétien, dans la pure ligne de l'Evangile que l'Ecole, souvent, perd de vue, et que rappellent les plus belles pages du dernier livre de Maurice Blondel (*Les exigences philosophiques du christianisme,* Paris, 1950, pp. 134-158 et 221-224).

L'étude de l'humilité et de la magnanimité conduit aux mêmes constatations. En tout homme, pour saint Thomas, l'espérance exige *à la fois* l'humilité et la magnanimité. Pour les aristotéliciens intégraux, la magnanimité est vertu réservée aux grands; aux petits, aux gens de rien, l'humilité. Cette conception est bien celle d'Aristote, mais il est bien clair qu'elle n'est pas chrétienne (p. 326). Notre auteur conclut que saint Albert et saint Thomas, à la recherche de la vérité et de l'humanisme vrai, oublièrent l'histoire et ne se soucièrent guère d'Aristote et de l'humanisme aristotélicien. L'aristotélisme intégral fut, en grande partie, la revanche de l'histoire méconnue (p. 336).

Ne fut-il pas, plutôt, le châtiment d'une infidélité, sans doute inconsciente, à l'inspiration chrétienne de saint Albert et de saint Thomas, au souci de Dieu que jamais la « sagesse », théologique ou philosophique, des *Sancti* ne peut perdre de vue (*S.c.G.,* l. I, c. 2) ? L'aristotélisme intégral n'est-il pas — comme le rationalisme nominaliste qui influença si funestement les scolastiques postérieurs — la conséquence nécessaire d'un relâchement de l'esprit de foi ?

Le P. Gauthier convie les historiens de la Scolastique à une lourde tâche; il invite d'abord les penseurs chrétiens à un loyal examen de conscience.

Signalons, pour terminer, trois pages extrêmement précieuses sur la conception thomiste du surnaturel (pp. 262-264). En particulier la p. 263, n. 1 et la p. 264, n. 2. Dans cette dernière note s'est glissée, croyons-nous, une argumentation historiquement fragile. Il semble au P. G. que, chez saint Thomas, « l'hypothèse de la béatitude naturelle de l'autre vie *s'esquisse* incontestablement en plusieurs endroits, par exemple, *In 2 Sent.,* d. 33, q. 2. a. 2; *De Malo,* q. 5, a. 3; *S.c.G.,* l. III, c. 49 et 50 ». Il en résulterait, conclut l'auteur, qu'« en élaborant la doctrine de la béatitude naturelle de l'autre vie, les théologiens postérieurs ont prolongé saint Thomas dans sa ligne même ». L'hypothèse s'esquisse, en effet, dans le commentaire sur les *Sentences,* mais nous n'arrivons pas à la retrouver dans la *Somme contre les Gentils,* et, dans le *De Malo,* elle disparaît : ce qui devrait être la « béatitude naturelle » y est présenté comme une « *peine* sans douleur ni affliction » (*sed contra*) ; la seule distinction que fasse saint Thomas concerne la *connaisssance,* naturelle ou surnaturelle, de la béatitude (*in corp.* et *ad* 1), et la seule formule qui puisse faire songer à une béatitude naturelle est : *participatio naturalium bonorum.*

En étudiant le rapport de l'humilité et de la magnanimité dans la *Secunda*

Secundae le P. Gauthier découvre une remarquable « évolution régressive » de saint Thomas dans la q. 161, a. 1, c, aussitôt corrigée, d'ailleurs, dans l'article suivant, ad 3 (pp. 313-318). Il se voit forcé de ranger le commentaire d'un bon thomiste, le P. Noble, du côté de l'aristotélisme intégral (p. 314). Cette rencontre, d'ailleurs accidentelle, d'un « bon thomiste » avec l'aristotélisme intégral s'explique d'autant plus facilement que « les aristotéliciens intégraux, par le plus profond d'eux-mêmes, appartenaient à la même famille d'esprit que les saint Albert et les saint Thomas, ils avaient ressenti l'attrait de ce qu'il y avait, dans l'aristotélisme, de philosophie éternelle » (p. 336).

Le commentaire que propose l'auteur de la q. 161, a. 2, 3 (lire, dans l'édition léonine, ce texte inintelligible dans les autres éditions) nous paraît légèrement inexact. Le texte de saint Thomas distingue la *ratio pertinens ad magnanimitatem* : elle est *adeptio proprii boni*, et la *ratio pertinens ad humilitatem* : *sumitur praecipue ex reverentia divina*. Le P. Gauthier explique : humilité et magnanimité règlent l'espérance et le désespoir, celle-ci en fonction de l'homme et celle-là en fonction de Dieu (p. 216). A la lumière d'un article suivant de la *Secunda Secundae* (q. 163, a. 2, c) à rapprocher de la *Prima*, q. 60, a. 5, 2 et de la *Prima Secundae*, q. 2, a. 6, 1, et surtout d'une magnifique page du *De Malo* (q. 16, a. 3, c), nous croyons devoir interpréter autrement. La magnanimité concerne l'*objet* de l'espérance ; l'humilité concerne la *puissance* qui la *réalisera*. La magnanimité me fait espérer le bonheur infini, qui est *Dieu seul, comme étant vraiment MON bien* ; l'humilité me fait espérer *mon bien comme devant être reçu DE DIEU SEUL*. Pour comprendre historiquement le véritable saint Thomas comme l'aristotélisme intégral comprit le véritable Aristote, ne pourrait-on rapprocher ce passage de l'*acte d'offrande* de sainte Thérèse : « Je désire être sainte (magnanimité), mais je sens mon impuissance (humilité) et je vous demande, ô mon Dieu (espérance), d'être vous-même (humilité) ma Sainteté (magnanimité) » ? A. Hayen, S. I.

C. A. Graiff, O.S.B. — *Siger de Brabant. Questions sur la métaphysique*. Texte inédit. Coll. Philosophes médiévaux, I. Louvain, Édit. de l'Institut Supérieur de philosophie, 1948, 25 × 17 cm., xxxii-400 p.

On se réjouira doublement de voir continuer, sous la direction de M. Van Steenberghen, la publication des œuvres inédites de Siger de Brabant, dans une collection désormais élargie : les *Philosophes belges* sont devenus *Philosophes médiévaux*.

Les *Quaestiones in metaphysicam* (vers 1272) sont de toute première importance pour l'intelligence de « l'aristotélisme intégral » et de toute la vie intellectuelle du XIII[e] siècle — en particulier pour l'histoire de la distinction réelle entre l'essence et l'*esse* : Siger la rejette pour sa part, mais l'attribue à saint Thomas dont il cite un texte des plus remarquables, note M. Van Steenberghen — mais lui-même avoue ne pas comprendre ce texte : *etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo* (p. 16, l. 25). Ces *Quaestiones* sont conservées dans deux manuscrits, reportages d'élèves recopiés, vraisemblablement, après les cours du maître. Celui de Paris est plus concis et plus clair, celui de Munich plus abondant et plus complet. Le P. Graiff en donne une édition extrêmement soignée ; elle lui fait honneur, ainsi qu'au maître qui le conseilla, aux Editions de l'Institut supérieur de philosophie et à leur imprimeur. Les deux versions sont imprimées l'une en-dessous de l'autre. Numérotation « décimale » (de 1 à 100) des lignes et des notes qui leur correspondent. Quelques négligences dans les tables : références omises, etc.

L'Aristotélisme intégral des *Quaestiones* ne diffère pas de celui que rencontra le P. Gauthier dans les trois commentaires de l'Ethique à Nicomaque. Le P. Graiff lui attribue deux caractéristiques : les *Quaestiones* sont une œuvre purement philosophique ; elles sont une œuvre purement aristotélicienne. Il me paraît évident que, pour Siger, ces deux caractères ne font qu'un. L'idéal de « l'aristotélisme intégral » (c'est-à-dire d'un « pur » aristotélisme) est identiquement celui d'une science intégrale, c'est-à-dire d'une science strictement et exclusivement rationnelle. Siger se soumet en dernier ressort à la

vérité de la foi; son dessein est d'« exposer » la *raison* qui conduit Aristote (voir pp. 139. l. 34-36; 140, l. (19)-(26); 144, l. (21)-(31); 153, l. 14-27; 154-156, etc.). Siger n'oppose donc pas deux vérités, mais *la vérité* (au sujet de laquelle la foi a le dernier mot) et *la raison du Philosophe* (d'Aristote qu'il sait faillible comme les plus grands philosophes). Il poursuit un idéal rigoureusement et purement scientifique. Science *rigoureusement* rationnelle : il y a une affinité profonde entre Siger, saint Albert et saint Thomas. Mais aussi science *exclusivement* rationnelle, aboutissant à dissocier les conclusions de la raison et la vérité de la foi : Siger réalise le type des *philosophes* que saint Thomas oppose si souvent aux penseurs chrétiens, aux *sancti* ou aux *fideles*. En dépit de ses intentions personnelles, cette dissociation aboutira à l'évincement de la foi par la science : rationalisme naissant de l'aristotélisme intégral (contre le P. Graiff, p. XXVIII). Le rationalisme d'Ockham n'en serait-il pas, historiquement, plus dépendant qu'on ne l'a remarqué ?

Il faudrait dès lors introduire, dans quelques pages d'un important article de M. Gilson (*Revue des sc. ph. et th.*, 1941-1942, p. 260-264) des nuances que lui-même introduit dans sa conclusion. L'idéal d'une *pure* science, c'est-à-dire d'une science *purement* objective — et finalement coupée de la vérité de l'existence — n'est pas celui de saint Thomas, mais celui de l'aristotélisme intégral. Ce n'est pas un idéal de « science pure » qui oppose la « science » théologique de saint Thomas à saint Bonaventure, à son école, et au courant plus ou moins imprégné de platonisme de Ruusbroeck et des grands mystiques rhénans qui, par Tauler, Ulrich et les dominicains de Strasbourg, se rattachent à saint Albert le Grand. A. Hayen, S. I.

L. M. Régis, O.P. — *St. Thomas and Epistemology*. The Aquinas Lecture, 1946. Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1946, 19 × 12 cm., 98 p.

Il s'agit d'un procès intenté à saint Thomas successivement par Descartes, Kant et les néo-thomistes, aux positions d'ailleurs assez variées puisque tour à tour montent à la barre Mgr Noël, le Père Roland-Gosselin et le Père Maréchal. Et, comme de juste, l'accusé se défend et triomphe de ses « détracteurs ». On comprendra aisément ce qu'une telle entreprise conduite en 59 pages dont dix servent à introduire le sujet, offre de superficiel. Peut-on livrer même l'essentiel d'une étude sur le thomisme en un espace si réduit ? Et il s'agit ici de cinq points de vue très nuancés et des mises au point que saint Thomas est supposé y introduire. Au reste la manière de présenter la question est originale et ce petit livre se lit agréablement. Fr. Taymans, S. I.

E. K. Rand. — *Cicero in the courtroom of St. Thomas Aquinas*. Coll. « The Aquinas Lecture ». Milwaukee, Marquette University Press, 1945, 18 × 12 cm., 116 p. Prix : 1.50 dollar.

Saint Thomas abonde en citations des Pères, mais il n'ignore pas les auteurs païens quand ceux-ci ont un message enrichissant à offrir au théologien, au philosophe. C'est le cas de Cicéron, cité sous son vrai nom de Tullius. Il importe d'abord de reconnaître la place qu'assigne saint Thomas à la rhétorique dans l'ensemble des arts. Si l'on entend le mot au sens large, la rhétorique fait partie avec la physique et la dialectique des sciences spéculatives. A partir de conjectures, elle s'attache à créer la persuasion et achemine donc vers la sagesse. Les maîtres de la rhétorique furent, pour l'Aquinate, Aristote, le théoricien, à la *Rhétorique* duquel il fit de larges emprunts et Cicéron, le praticien dont il ignorait vraisemblablement les grandes œuvres, les œuvres de la vieillesse, le *De Oratore*, le *Brutus* et l'*Orator*, mais dont il connaissait le *Ad Herennium*, la *Rhetorica*, et le *de Inventione*. Et c'est surtout au traité des vertus que, parlant de la prudence, de la justice, de la piété, etc... il entreprend ses recherches à partir de la définition cicéronienne de ces vertus. Deux appendices complètent cette étude; l'un s'attachant à l'examen plus critique de ces vertus rencontrées par saint Thomas chez Cicéron; l'autre, indiquant la place qu'occupent dans la Somme Sénèque et Boèce. Fr. Taymans. S. I.

S. J. Day, O.F.M. — *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the later Scolastics.* Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series, 4. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, St. Bonaventure College, 1947, 23 × 15 cm., XIV-218 p. Prix : 100 frs belges.

L'auteur espère retracer un jour l'histoire complète de l'intuitionnisme dans la tradition augustinienne jusqu'au XIV^e^ siècle. Il se borne ici à Scot et Occam, dont il analyse les textes avec conscience. Comme base de discussion de la théorie thomiste de l'abstraction il a choisi vingt pages des « Essays in Thomism » du prof. R. Allers (1942), qu'il estime conformes, au moins sur les points essentiels, à « l'enseignement commun » des néothomistes... Les travaux de J. Maréchal, de MM. Maritain, Gilson, Baudry et de Lagarde méritaient plus de considération. Pour l'auteur il semble établi que la théorie thomiste se heurte à des difficultés insurmontables dans sa connaissance des singuliers matériels. Selon Scot, pour expliquer l'intellection, l'abstraction doit être complétée par l'intuition qui nous fait atteindre l'existant comme tel sans représentation. Occam ne ferait que tirer toutes les conclusions logiques de la doctrine du Maître. Sur ce point, renvoyons à la conférence de M. Vignaux (*Nominalisme au XIV^e^ siècle,* Notitia intuitiva, Montréal, 1948) et au magistral ouvrage de M. Guelluy qui nous fait assister à la construction de l'occamisme en nous dévoilant sa préoccupation essentielle : assurer la possibilité de la théologie (*Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham,* Louvain, 1947).

J. Gilbert, S. I.

Ph. Boehner, O.F.M. — *The tractatus de successivis, attributed to William Ockham.* Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series, 1. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, St. Bonaventure College, 1944, 23 × 15 cm., XIV-122 p. Prix : 100 frs belges.

— *The tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham.* Même coll., 2. Ibidem, 1945, XII-140 p. Prix : 100 frs belges.

Le *De successivis* (de motu, de loco, de tempore) est précédé d'une vue d'ensemble de la vie (Oxford, Avignon, Munich) et des œuvres d'Occam excepté ses écrits politiques dont une nouvelle édition a été entreprise par J. G. Sikes à Manchester en 1941. On tiendra compte des remarques de l'auteur dans sa communication au Congrès d'Amsterdam (*Ockham's Philosophy in the light of recent research,* Proceedings, 1949, vol. I, fasc. II, pp. 1113-1114), excellent status quaestionis à compléter par la bibliographie remarquable (1919-1949) parue dans le numéro des *Franciskanische Studien* consacré au VI^e^ centenaire de la mort d'Occam (1950).

Le *De praedestinatione* est suivi d'un examen des principaux problèmes logiques qu'il pose, par exemple l'idée d'une « logique à trois valeurs » que M. Michalski a voulu trouver dans la doctrine des propositions sur les futurs contingents. On en consultera avec un vif intérêt les *notes historiques* (pp. 75-88). Le P. Boehner attache une grande importance à un idéal de rigueur logique en métaphysique pour mieux comprendre l'attitude d'Occam, comme de Scot, à l'égard de la « philosophie première ». Le « nominalisme » d'Occam ne l'empêche peut-être pas d'avoir une métaphysique. Celle-ci est en un sens aristotélicienne. Les historiens ont en effet une vision de plus en plus réaliste de la métaphysique d'Aristote. Le P. Boehner a l'idée d'une « philosophie première » indépendante de la physique péripatéticienne, science rigoureuse à la fois de l'être et de Dieu. Son effort pour ressaisir la continuité entre Occam et ses prédécesseurs est animé par une sympathie encore assez rare pour le Venerabilis Inceptor. Ces deux études sont un bel exemple de l'intérêt que présentent les recherches occamistes des dix dernières années.

J. Gilbert, S. I.

Philosophie moderne et contemporaine

R. W. Gibson. — *Francis Bacon. A Bibliography of his Works and of Baconiana to the Year 1750.* Oxford, The Scrivener Press, 1950, 29 × 23 cm., xviii-370 p. Prix : 7 Livres 7 sh.

La présentation luxueuse de ce répertoire et son admirable technique montrent assez quel culte les Anglais gardent à une de leurs plus grandes gloires nationales. La première partie donne, dans l'ordre chronologique pour chaque œuvre, la description détaillée de toutes ses éditions en anglais et en latin, puis de toutes celles de ses diverses traductions en français, italien, néerlandais, allemand ou suédois. On compte ainsi une soixantaine de traductions dont trente-cinq en français et c'est assez pour en montrer toute l'importance dans l'histoire des idées en Europe au XVII[e] et au XVIII[e] siècles. De 1597 à 1750 on compte 256 éditions. Dans la seconde partie (n[os] 257 à 680), l'éditeur a groupé les écrits de Bacon publiés en annexe ou comme parties d'œuvres d'autres auteurs, les allusions, attributions et dédicaces de Bacon, les extraits et citations de ses œuvres, les jugements sur lui et sur ses œuvres, etc. La description de ces divers documents est aussi soignée que dans la première partie. Pour en tirer le meilleur parti possible, il suffit d'utiliser un *index général* (pp. 340-369) fort complet groupant les auteurs et les idées. On sait que la variété des opinions sur Bacon est surprenante, et c'est mieux connaître un auteur du XVII[e] ou du XVIII[e] siècle que de citer son jugement sur le précurseur de l'empirisme anglais. Ces *Baconiana* sont donc fort précieux pour l'histoire des idées en Europe. Enfin on trouvera une liste très utile des œuvres dont les citations ou les références à Bacon sont fautives en plus de celles faussement attribuées au chancelier, une liste de ses portraits, une liste des imprimeurs, éditeurs, des bibliothèques consultées dans le monde entier. C'est dire la perfection de cet instrument de travail dont nous souhaitons une *édition vulgaire à prix modique des Baconiana,* sans description mais *avec index général.* Espérons que la bibliographie annotée — Bacon et Baconiana depuis 1750, sauf la controverse sur Shakespeare — projetée par M. Hugh G. Dick de l'Université de Californie sera digne de celle de M. R. W. Gibson. Nous ne doutons pas qu'elle rende les mêmes services. J. Gilbert, S. I.

J. Laporte. — *Le rationalisme de Descartes.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses universitaires de France, 1945, 23 × 14 cm., xx-486 p. Prix : 300 frs franç.

On s'efforce, depuis un demi-siècle, de soustraire au rationalisme les grands philosophes cartésiens. Tour à tour Leibniz, Malebranche et Spinoza — le Spinoza de l'Ethique — ont été l'objet de ce traitement de faveur. Et aujourd'hui, c'est Descartes lui-même que M. Laporte voudrait arracher aux griffes du monstre. Descartes est-il rationaliste ? Pour répondre à la question, il faut d'abord s'entendre sur le sens du mot : rationalisme. L'auteur décrit celui-ci par les deux caractères suivants : « 1° Admettre la réalité spécifique d'une raison entendue soit comme *ordre nécessaire* des idées et des choses, soit comme *activité spirituelle autonome* constitutive de l'expérience » (p. XIX), ceci ne différant d'ailleurs de cela que comme le dynamique du statique; « 2° Admettre que cette raison vaut, soit pour tout comprendre, soit du moins pour comprendre tout ce qui nous est accessible et pour régler tout ce qui dépend de nous, — la raison abolissant ou plutôt absorbant en elle tout autre prétendu principe de connaissance et d'action » (*Ibid.*). Ceci posé — et concédons à l'auteur que ces deux caractères définissent avec assez d'exactitude le rationalisme —, il conviendra de montrer que, dans le cartésianisme intégral et non fragmentaire, ces deux notes ne se trouvent pas; nous pourrons conclure alors : Descartes n'est pas un rationaliste. Et comment arriver à découvrir si oui ou non ces deux traits caractéristiques du rationalisme affectent la philosophie de Descartes ? Il faut rechercher dans les textes ce qu'est pour Descartes la nature propre de la raison et à cette fin examiner en général « ses vues sur la connaissance quant à la méthode, quant aux facultés, quant

aux objets, quant à l'origine ». Après quoi il faudra tâcher de débrouiller ce qu'est pour Descartes la raison, dans quelle mesure elle nous met en possession d'une vérité solide et si elle est susceptible de s'étendre à toute vérité ou bien si elle comporte des limites et des limites assignables.

Or, la méthode de la connaissance humaine nous révèle que, pour Descartes, « *savoir* se réduit à *voir* » (p. 21). L'étude des facultés nous montre que, chez Descartes, la faculté de connaître est une, c'est la faculté de recevoir opposée à la faculté d'action dont le principe est la volonté (pp. 43-49). La raison, de soi et dans un sens supérieur et spirituel, est passive de son objet. Et cet objet ou ces objets de la connaissance sont « conçus immédiatement par l'esprit », ils sont comme des images des choses, c'est-à-dire « qu'ils nous exhibent quelque chose dont ils ont la ressemblance », que l'objet soit interne ou externe peu importe (pp. 77-78). Quant à l'origine de la connaissance, il apparaît bien que « dans le *Cogito,* c'est-à-dire « dans la conscience que mon âme prend d'elle-même » sont renfermées toutes les vérités essentielles : la substantialité de l'âme, sa distinction d'avec le corps, en même temps que son union avec lui, la liberté, l'existence de Dieu ». « Elles y sont renfermées *implicitement* » et tout le progrès de la pensée consiste à les expliciter. Comment ? Descartes répond : « par la réflexion sur moi » (pp. 134-135).

De tout quoi il appert que la raison, considérée *ex parte subiecti* (comme la puissance purement réceptive en soi, puissance de percevoir un objet quelconque donné), n'impose aucune nécessité aux choses, ne comporte ni spécification, ni régulation *a priori.* Considérée *ex parte obiecti,* c'est-à-dire, « comme tout ce qui nous est positivement ou mieux évidemment donné, à savoir les essences dont chacune répond à quelque trait de notre propre essence », la raison implique sans doute un *a priori,* puisqu'elle exhibe des propriétés et rapports nécessaires, mais cet *a priori* « ne se découvre qu'à une expérience suprasensible ». Rien ne nous permet d'affirmer qu'il se rencontre un seul principe auquel tous les autres soient réductibles (pp. 136-137). Il n'y a donc pas place, dans la raison, « pour les catégories soit du connaître soit de l'être » (Ibid.).

Resterait à savoir si la raison s'étend à toute espèce de vérités ou si elle admet des limites. Descartes est formel sur ce point. La véracité divine nous garantit que ce que nous connaissons est ; elle ne nous garantit pas que nous connaissons tout ce qui est, et ce que nous connaissons, elle ne nous garantit pas que nous puissions entièrement le comprendre (pp. 218-219). Il y a, en effet, un « en deçà de la raison, et c'est l'union même de l'âme et du corps » et il y a un au delà : « l'Infini ». Ainsi notre raison, réfléchissant sur elle-même, aperçoit ses propres limites (p. 297). A la question posée au début : Descartes est-il un rationaliste ?, il faut donc répondre : non. Non, puisque les éléments caractérisant le rationalisme ne se trouvent pas dans sa philosophie.

Mais alors, comment expliquer l'existence d'un rationalisme en provenance de Descartes ? C'est, répond M. Laporte, que les philosophes issus de Descartes ont développé un aspect seulement de la philosophie cartésienne et l'ont développé jusqu'au bout, au mépris d'autres points de vue tout aussi cartésiens (pp. 474-475).

Que l'ouvrage très suggestif de M. Laporte rompe avec les manières convenues d'interpréter Descartes, qu'il utilise avec beaucoup d'intelligence des matériaux de première main, le lecteur sérieux n'hésitera pas à l'admettre. Il se demandera peut-être si la question posée, et à laquelle répond avec pertinence M. Laporte, fut bien posée. Que Descartes ait été ou non rationaliste, il resterait à savoir si logiquement il ne devait pas l'être. Est-ce vraiment par une déformation de la pensée du maître, n'est-ce pas plutôt par un effort en vue de rendre cohérente cette pensée où sont amalgamés — M. Laporte en convient (p. 475) — tant d'éléments hétérogènes, que les Cartésiens ont créé le rationalisme ? Il ne nous semble pas évident du tout que Spinoza, par exemple, n'ait fait que développer un aspect, au détriment du reste, de la philosophie de Descartes. Il a plutôt essayé de montrer ce que serait un cartésianisme fidèle jusqu'au bout à sa logique interne. Si Descartes n'est pas un rationaliste, pourra-t-on dès lors lui refuser la paternité de fait et de droit du rationalisme ?

Le livre de M. Laporte ne nous semble pas imposer une réponse affirmative à cette question.

Fr. Taymans, S. I.

G. W. Leibniz. — *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre.* Publiés et annotés par G. Grua. T. I-II. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 23 × 14 cm., VIII-938 p. Prix : 1200 frs franç.

L'édition méthodique des œuvres complètes par l'Académie des Sciences de Berlin n'a atteint, après plusieurs décades, que cinq volumes sur les quarante prévus. Parmi les éditions partielles, aucune ne reproduit entièrement les précédentes. Autant de conditions déplorables pour l'étude de la pensée de Leibniz et de son évolution. M. Grua prépare un important ouvrage sur la doctrine leibnizienne de la justice. Une mission à Hanovre en 1937-1938 lui a permis de choisir les inédits se groupant sous les titres suivants : 1) Foi et raison; 2) Visionnaires et quiétistes; 3) l'Eglise; 4) Fin surnaturelle et grâce; 5) Liberté et optimisme; 6) L'âme et le monde; 7) Sagesse et bonheur; 8) La Justice; 9) Plans juridiques; 10) Problèmes juridiques. A l'intérieur de chaque section M. Grua détermine l'ordre chronologique des textes, en discute l'attribution à Leibniz, les situe par une notice faisant l'histoire du sujet chez Leibniz, identifie et vérifie les citations, complète, date ou rectifie les éditions précédentes. On apprend ainsi beaucoup sur Sturm, E. Weigel, Fr. M. Van Helmont et leurs rapports avec Leibniz. Quarante pages d'index et de tables facilitent la consultation et les renvois corrigent l'artifice trop fréquent du classement.

Le théologien y trouvera de nombreux textes sur l'usage de la raison en théologie, la défense des dogmes, la vraie piété, l'amour de Dieu, le jansénisme, le piétisme, les discussions entre protestants et catholiques et entre protestants eux-mêmes. Le philosophe constatera la précocité et la continuité des préoccupations de l'auteur de la *Théodicée*. Les innombrables notes personnelles, prises souvent au cours de ses lectures, confirmeront la sincérité de ses idées religieuses. On se reportera à l'article de M. Grua « *Optimisme et piété leibnizienne avant 1686* » dans la *Revue Philosophique* (1946, pp. 410 sqq.). Les trois dernières sections (280 pp.) retiendront surtout le théoricien et l'historien du droit. En conclusion, retenons surtout que « les déclarations de Leibniz peuvent réserver quelque chose de sa pensée, elles ne la trahissent pas, ne dressent pas une doctrine exotérique contre un système secret » (p. VI).

J. Gilbert, S. I.

A. Luce. — *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne.* Coll. Bibliotheca Britannica Philosophica. Edimbourg, Th. Nelson and Sons, 1949, 260 p. Prix : 25 sh.

Par ses travaux et sa sympathie enthousiaste pour l'évêque philosophe, le professeur Luce était tout désigné pour réussir cette biographie. Il y étudie en détail les années de jeunesse, le premier contact avec Londres, les voyages en France et en Italie. Le célèbre projet d'apostolat scientifique aux Bermudes est l'objet de trois chapitres dont il résulte que, si les moyens choisis par son auteur étaient déficients, ses intentions étaient nobles et louables. Berkeley n'est pas le « rêveur » que l'on représente trop souvent à propos des vertus de l'eau de goudron. Il reste très proche de la science expérimentale de son temps et ses mobiles essentiellement humanitaires sont bien du XVIII[e] siècle. Agréablement écrit et illustré avec goût, l'ouvrage est pourvu d'appendices parmi lesquels : l'iconographie de Berkeley. On connaît la présentation parfaite de la *Bibliotheca Britannica Philosophica*.

J. Gilbert, S. I.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. T. II-III. Coll. Bibliotheca Britannica Philosophica. Édité par T. E. Jessop. Londres, Nelson and Sons, 1949-1950, 25 × 16 cm., 294 et 337 p. Prix : 30 sh. par tome.

Le second volume de cette édition critique et complète contient deux œuvres capitales par l'originalité de la pensée et la qualité de l'expression. On a reproduit le texte de la dernière édition revue par Berkeley, en conservant en apparat critique toutes les variantes des précédentes. Il s'agit des *Principes de la connaissance humaine* (1710, *1734*) et des *Dialogues entre Hylas et Philonous* (1713, 1725, *1734*). L'éditeur Jessop estime qu'on lit beaucoup trop peu Berkeley et beaucoup trop ses commentateurs. D'où le petit nombre et la brièveté de ses notes. Deux autres documents sont pleins d'intérêt : la première esquisse de l'*Introduction des Principes* et *la correspondance avec Johnson* (1729-30). Dans son introduction, l'éditeur situe les *Principes* dans le système de Berkeley et en dégage la philosophie avant d'en donner une précieuse analyse. De même il compare les *Dialogues* aux *Principes* avant d'en étudier la forme. Le 3e volume contient l'*Alciphron*. Dans une introduction très importante (pp. 1-20), M. Jessop l'étudie comme œuvre littéraire, puis comme apologétique chrétienne, compare à ce point de vue Berkeley et Butler, rappelle ce qu'il faut savoir de deux libres-penseurs Mandeville et Shaftesbury pour comprendre les Dialogues II et III de Berkeley consacrés à leur éthique, en dégage enfin la philosophie avant d'en donner l'analyse. Devant les trois volumes parus et la vie de Berkeley recensée ici-même, on peut conclure que cette édition s'avère définitive. J. Gilbert, S. I.

B. Jansen, S. I. — *Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant.* Paderborn, Schöningh, 1940, 24 × 16 cm., 300 p. Prix : 5,80 Mk.

Il y a dix ans paraissait le dernier livre de l'infatigable historien de la philosophie que fut le P. Bernard Jansen, premier volume d'une histoire complète de l'épistémologie, de la métaphysique et de la morale. Ce volume est divisé en deux parties : méthodologie et théorie de la connaissance. L'auteur accorde grande attention à la philosophie scolastique et à son influence sur les classiques de la philosophie moderne — influence qu'il ne faut d'ailleurs pas exagérer : la dette de Wolff et même de Leibniz à l'égard de Scot et de Suarez ou du P. des Bosses est bien moindre, sans doute, que celle de saint Thomas à l'égard d'Aristote ou des Arabes. Il souligne heureusement la lente préparation du kantisme. En distinguant épistémologie, métaphysique et morale, il adopte un point de vue systématique (problemhistorisch orientiert) qui assure un éclairage de biais des grandes philosophies, mais qui empêche sans doute de pénétrer jusqu'au centre de jaillissement de ces philosophies, jusqu'au foyer unique où coïncident l'intuition personnelle du penseur et la visée universelle de son système. Le lecteur du P. Jansen est censé au courant des grands problèmes philosophiques et de l'histoire de la philosophie. A. Hayen, S. I.

H. Eklund. — *Die Würde der Menschheit.* Ueber die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei Kant. Coll. Uppsala Universitets Arsskrift 1947, n° 8. Uppsala, Lundequistka Bokhandeln, 1947, 25 × 16 cm., 144 p. Prix : 5,50 couronnes suédoises.

Comme il se doit, l'auteur examine d'abord les documents : ce que Kant livre de sa pensée et aussi de son caractère, à travers ses œuvres successives, en ce qui concerne les présupposés moraux de la religion. Puis vient une discussion où l'auteur montre beaucoup de finesse dans l'observation psychologique. Il a bien reconnu la complexité des problèmes, qu'il étudie le caractère immédiat de la conscience morale, ou qu'il s'attache à la relation de l'homme avec soi-même. Sur ce dernier point, il souligne le caractère métaphysique de l'appréhension par laquelle, selon Kant, l'homme saisit son acte moral comme libre, comme procédant du moi. De l'enchevêtrement des problèmes, l'auteur semble conclure à un agnosticisme plus radical que celui de Kant; on pourrait lui demander si une question reste vraiment insoluble tant que toutes les questions connexes ne sont pas clarifiées. La réponse de Kant lui-même à la question sceptique aurait pu lui suggérer la méthode à suivre en pareil cas : nous sommes capables de discerner le nécessaire du contingent.

G. Isaye, S. I.

F. Grégoire. — *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach.* Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, n° 7. Louvain, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, 1947, 25 × 17 cm., 204 p.

Les succès du communisme ont attiré l'attention des philosophes sur les bases philosophiques de la doctrine de Marx. A la source de cette doctrine se rencontrent deux philosophes, de valeur d'ailleurs très inégale : Hegel et Feuerbach. Les œuvres de jeunesse de Marx, qu'on a étudiées spécialement ces dernières années, montrent avec plus de détails ce qui était déjà une évidence. Le présent volume est une contribution précieuse à cette recherche de la genèse philosophique de la pensée de Marx. Avec une grande clarté l'auteur traite dans une première partie de la période hégélienne de cette pensée (1836-1841), dans une seconde partie de la période feuerbachienne. L'exposé du système de Hegel occupe, comme de juste, la majeure partie de l'ouvrage. Sans être complet, cet exposé se distingue par sa profondeur et son originalité : c'est une excellente introduction à cette philosophie au premier abord si rébarbative. F. De Raedemaeker, S. I.

P. Mesnard. — *Le vrai visage de Kierkegaard.* Coll. Biblioth. des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1948, 22 × 14 cm., 496 p.

Cette présentation existentielle d'une philosophie existentielle surclasse peut-être toutes les études déjà consacrées à Kierkegaard. Philosophe amoureux de la clarté cartésienne, chrétien convaincu, historien doué d'une énorme capacité de travail et d'une ample culture, d'un sens très vif de l'histoire et du concret, d'une lucide et cordiale sympathie pour son héros, l'auteur use d'une langue souple, aisée, pleine d'esprit. Les exposés les plus austères, sous sa plume, deviennent lumineux, sans rien perdre de leur pénétration.

Une introduction remarquable définit la méthode en fonction de l'histoire tout court et de l'histoire de la philosophie. Le principe essentiel demande de rattacher l'œuvre du philosophe étudié à un centre de vie. L'historien s'efforcera de saisir la structure du système, puis d'en surprendre la genèse. Fidèle à la philosophie d'Aristote et même au *traité des passions* de Descartes, il recourra à la psychanalyse et trouvera de vives lumières dans l'influence qu'exercèrent, sur la sensibilité de K. et sur sa pensée, les révélations paternelles puis l'aventure avec Régine. Vient ensuite le récit de la vie de K. et la découverte (dans la thèse de doctorat sur l'ironie) des interrogations liminaires du jeune philosophe. Puis l'analyse des trois stades de l'existence, esthétique, éthique et religieuse, étapes qui marquent la vie de K. aussi bien que son système. Enfin s'ébauche la synthèse du *Post-Scriptum* et de *L'Instant*, effort doctrinal toujours mêlé à la vie. M. Mesnard a-t-il réussi à saisir la personnalité du philosophe danois ? Il semblerait que non : « l'humour, incognito du religieux, exprime la personnalité même de K. ». Mais précisément, l'homme se révèle dans son incognito. Il s'y révèle poète ou dramaturge du religieux, philosophe de la religion soulignant avant tout la transcendance de celle-ci.

K. fut-il chrétien ? La réponse de P. Mesnard est nuancée, pleine de bienveillance pour son héros et de loyauté envers la vérité chrétienne. K. fut « un chrétien spécifiquement inquiétant », mais il fut sûrement chrétien. Nier son christianisme, c'est rendre impossible toute représentation « systématique » de son œuvre. Ce chrétien a rompu avec son Eglise sans jamais répudier le christianisme — christianisme luthérien d'ailleurs, donnant une place excessive à la conscience d'être à la fois pécheur et justifié, répugnant à se soumettre au repentir, minimisant le rôle du Christ et, par conséquent, celui de l'Eglise et du Corps Mystique. K. professait une grande admiration pour l'Eglise catholique, mais il ne répudia jamais l'esprit protestant. Il reste cependant que « le poète du religieux, qui a fondé du même coup la philosophie de l'existence... a beaucoup souffert, comme souffrent tous les anormaux, tous les solitaires... et cette souffrance, il semble bien l'avoir, le plus souvent, épanouie et vécue en chrétien, c'est-à-dire à l'image et à la suite de son Maître. »

La bibliographie, admirablement dressée, trace plusieurs voies d'accès à la connaissance de K. : méthode d'approfondissement philosophique, pénétration

par le plan éthique, par le plan religieux, par l'histoire de la philosophie, par la littérature comparée. A. Hayen, S. I.

Attualità filosofiche. Convegno di Gallarate 16-18 settembre 1947. Atti del III convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari. Padoue, Editoria Liviana, 1948, 26 × 18 cm., 370 p. Prix : 800 lires.

Préparées par le P. Giacon, introduites et conclues respectivement par les Prof. Stefanini et Sciacca, les journées de Gallarate ne constituent pas une contribution technique au progrès de la philosophie. Elles font plus et mieux : par un contact plus intime, préparer une collaboration féconde entre philosophes chrétiens, dans un climat de loyauté et de confiance. La première journée, consacrée au point de départ de la philosophie, refusa de partir du doute méthodique, d'axiomes dogmatiques, du « problème du pont ». La philosophie est une réflexion sur une expérience — cette expérience n'est pas la même pour tous les participants. Ceux-ci se trouvent pourtant fondamentalement d'accord — accord portant sur des formules qui ne sont pas toutes parfaitement précises. La seconde journée est réservée à Blondel. M. Sciacca commence par rappeler six ou sept points plus importants de sa philosophie. Celle-ci n'est pas contenue tout entière dans la première *Action*; elle est un réalisme intégral; le cœur du système et le ressort de son développement est la « logique de l'action », etc. Blondel se situe dans la ligne d'un augustinisme que ne désavouerait pas saint Thomas. Les différentes contributions apportent peu de précisions importantes. Signalons cependant le témoignage de Mgr Mulla; — l'importante distinction, rappelée par M. Lazzarini, entre nature et *état* transnaturel; — la communication de M. Stefanini se plaçant à un point de vue génétique et montrant comment « le second Blondel » explicite celui de 1893 en complétant la philosophie de l'indigence par une philosophie de la consistance et de la subsistance; — la remarque du P. Giacon souhaitant que la théorie blondélienne du concept bénéficie de certaines distinctions de la Scolastique. Quelques inexactitudes : M. Sciacca, par exemple, nous semble rapprocher avec trop d'insistance Blondel de saint Augustin et de Rosmini; M. Gentile minimise la valeur reconnue par Blondel aux formules partielles, détachées de l'ensemble de son système, etc. Les pp. 351-355 reproduisent une lettre de Maurice Blondel au Professeur Sciacca. Puissent de pareilles rencontres se multiplier dans l'esprit qui anima ce troisième « convegno » de Gallarate. A. Hayen, S. I.

P. Archambault, R. Bourgarel, A. Forest... — *Pour un cinquantenaire. Hommage à Maurice Blondel.* Coll. « La Nouvelle Journée », 12. Paris, Bloud et Gay, 1946, 20 × 13 cm., 196 p. Prix : 110 frs français.

Bien que publié trois ans après le cinquantenaire de la soutenance de l'Action, ce témoignage parut à temps encore pour procurer à Maurice Blondel une des meilleures joies qu'il connut sur terre, celle de savoir sa pensée assimilée et comprise. A vrai dire, il ne faudrait point chercher dans ces pages une synthèse de la philosophie blondélienne. Les auteurs ont fait travail plus utile en dégageant et développant des points de vue qui, essentiels au Blondélisme, contiennent les données toujours actuelles de la philosophie chrétienne. Confronté tour à tour avec Pascal, Ollé-Laprune et Bergson, Blondel apparaît ce penseur vigoureux par qui furent intégrés, ordonnés, hiérarchisés les problèmes soulevés par ces chefs de file de la pensée chrétienne en France. « L'originalité de la conscience », « l'intelligibilité et la médiation de l'agir », « la portée ontologique de la méthode », « la cohésion de la doctrine », autant de sujets qui nous font pénétrer avec la sympathie la plus respectueuse au cœur même du Blondélisme. Le lecteur s'étonne tout d'abord de voir figurer, parmi les disciples et les amis, Léon Brunschvicg qu'aucune affinité philosophique ne semble devoir attacher à Blondel. C'est que, nous apprend-on (p.

5), traqué par la Gestapo dès 1940, Brunschvicg se réfugia à Aix et les deux philosophes trouvèrent à nouer là une amitié que les événements et un mutuel esprit de résistance rendirent de jour en jour plus intime. Et voilà comment le « Spinoza français » fut amené à offrir, lui aussi, son témoignage. Plus émouvant peut-être que les autres est ce témoignage du philosophe idéaliste, qui dit son admiration sans réserve et avoue que la tâche de Maurice Blondel « ne supposait rien moins qu'une prodigieuse intégration de pensées et tout l'effort accumulé de la réflexion philosophique et de la conscience chrétienne » (p. 194). Fr. Taymans, S. I.

A. Henry. — *Bergson maître de Péguy.* Coll. Les jeunes études philosophiques. Paris, Edit. Elzévier, 1948, 21 × 13 cm., 328 p. Prix : 540 frs franç.

Après les remarquables articles publiés par E. Mounier et A. Béguin dans le *Cahier du Rhône* consacré en 1941 à la mémoire de Bergson, voici une étude systématique et bien documentée. — Après une exégèse serrée de la *Note sur M. Bergson,* révélatrice des « mécanismes de transposition qui commandent chez le disciple l'incorporation des idées de son maître », l'auteur en étudie le jeu selon les différents plans qu'on peut discerner dans l'œuvre de Péguy : le *plan de l'action* (p. 77 ss.) où les « schèmes dynamiques » bergsoniens suggèrent sans cesse à Péguy « l'image d'actions et de batailles concrètes » ; le *plan dramatique* (p. 116 ss.), dominé par « le tragique propre de la durée » ; le *plan mystique,* enfin (p. 265 ss.) dont il ressort que « c'est par la porte étroite du bergsonisme que Péguy est rentré dans la chrétienté » (p. 276), y précédant son maître grâce au fonds de culture chrétienne hérité de ses ancêtres paysans, et aussi, selon nous, à un réalisme métaphysique dont s'écarte parfois la *lettre* du bergsonisme. P. Lebeau, S. I.

E. Gilson, L. Massignon, R.-L. Bruckberger, etc. — *Jacques Maritain. Son œuvre philosophique.* Coll. Bibliothèque de la Revue thomiste. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 25 × 16 cm., xii-342 pp. Prix : 90 frs belges.

A l'occasion des soixante ans d'un des maîtres les plus écoutés du néothomisme français, ses amis et admirateurs lui ont dédié ce bel hommage qui s'ouvre par des contributions de MM. E. Gilson, L. Massignon et du P. Bruckberger. Suit une bibliographie de ses écrits qui rendra service à tous les historiens de la néoscolastique et de ses controverses. Parmi les études dédiées au maître, citons la « *philosophie chrétienne de l'histoire* » de M. Jouret, un essai sur « *la mystique naturelle* » par L. Gardet, une analyse par M. Forest du lien de l'amour et de la connaissance dans l'expérience concrète. M. Dalbiez expose les solutions de quelques philosophies de la liberté. Le Père J. H. Nicolas répond aux objections faites au « Réalisme critique » de Maritain, dont les positions épistémologiques sont développées par le P. Leroy dans « *Le savoir spéculatif* ». Une philosophie des sciences a toujours figuré parmi les centres d'intérêt de l'auteur des « *Degrés du savoir* ». Le moment semble bien choisi de dresser le bilan de l'œuvre de M. Maritain dont on a recensé ici en 1949 la réédition de « La Philosophie Bergsonienne ». J. Gilbert, S. I.

G. Marcel. — *Position et approches concrètes du mystère ontologique.* Coll. Philosophes contemporains. Textes et études, 3. Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Vrin, 1949, 19 × 12 cm., 92 p. Prix : 30 frs belges.

M. De Corte réédite cet essai de M. Marcel, « équivalent de l'Introduction à la Métaphysique de Bergson ». Une introduction fort claire esquisse le développement d'une pensée qui ne se veut pas « système ». Dépassant le stade du « problème » M. Marcel veut atteindre le « mystère ontologique ». C'est le nœud d'une expérience vivante, d'une épreuve du réel, où nous sommes « tous

libres d'accéder par le recueillement » et où s'ébauchera « une métaphysique de la communion ». Après avoir rappelé la méthode « en spirale » propre à l'auteur, M. De Corte conclut, avec M. Gilson, que le marcellisme fait « revivre la mystique spéculative, qui est comme la face occulte de l'aristotélisme chrétien. »

J. Gilbert, S. I.

G. Gurvitch. — *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl — M. Scheler — E. Lask — M. Heidegger.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1949, 26 × 17 cm., 236 p.

Réimpression textuelle très opportune d'une série d'études parue en 1930. Regrettons que l'auteur n'y ait pas joint une bibliographie critique, complète ou choisie, des travaux parus depuis vingt ans. Celle-ci augmente encore la valeur de l'irremplaçable « Cogito de Husserl » de M. G. Berger (1941), malheureusement épuisé depuis longtemps. En France, l'étude sur Scheler reste la plus importante. On espère disposer bientôt de la traduction du *Scheler* (1947) du P. Nota, S. J., professeur à Nimègue. Pour Heidegger on devra recourir au livre classique de A. De Waelhens (1942). Telles quelles, ces études serviront à la fois d'introduction à la philosophie phénoménologique et de repère aux historiens qui en étudieront la lente pénétration dans la philosophie française entre les deux guerres.

J. Gilbert, S. I.

Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall' Istituto di Studi Filosofici. Roma, 15-20 novembre 1946. I. *Il materialismo Storico.* II. *L'Esistenzialismo.* A cura di Enrico Castelli. Milan, Castellani e C., 1947-1948, lix-453 et 577 pp. Prix : 1000 et 1200 lires.

Ce congrès eut lieu avant même que la paix ne soit signée et son caractère international en a souffert. Notons cependant parmi les orateurs de la participation française les noms de Baruzi, Bayer, Benda, Berger, Bréhier, Blondel, Boyer, Fessard, Forest, Guéroult, Hyppolite, Lalande, Lavelle, Lesenne, Marcel, Paliard et Teilhard de Chardin. La participation italienne prédominante a permis au Congrès de nous offrir une image plus fidèle du climat philosophique de l'Italie à l'issue de la guerre. Trois thèmes avaient été proposés par le comité organisateur et à partir du troisième jour les discussions furent menées dans trois sections parallèles dont la troisième consacrée aux principes de la science et à l'analyse du langage, n'apparaît guère qu'en appendice du second volume des Actes.

M. E. Castelli, directeur de l'Istituto organisateur, justifie comme suit les trois thèmes dans le Programme : « *L'actualité est un critérium de préférence,* un fait... dont on ne peut pas faire abstraction, surtout dans les cas où il s'agit de conceptions de vie ». Il faut mieux préciser le contenu du matérialisme historique et éliminer des équivoques dont les répercussions pratiques sont tous les jours la cause de conséquences délétères puisque le conflit se manifeste sur les limites de la liberté de l'individu et qu'on ne prévoit pas une solution pacifique. L'existentialisme, défini tantôt comme une philosophie à son déclin tantôt comme une philosophie du désastre, exige un examen ultérieur. Ses répercussions dans le domaine religieux et artistique aboutissent à une définition d'une période historique : opposition à l'intellectualisme pour un irrationalisme pessimiste ou un volontarisme religieux, dont l'influence est profonde dans le domaine protestant et catholique. Enfin, le développement de la recherche scientifique a porté dans le langage scientifique à la variation de quelques concepts fondamentaux (espace, temps, causalité et finalité). Un examen des termes devient chaque jour plus nécessaire : éclairer signifie poser des limites. Constatons avec A. Banfi (Milan) que le premier thème correspond à l'émergence historique des classes dont il est l'idéologie. N'oublions pas, nous rappelle opportunément Ugo Spirito, que, depuis cinquante ans, la philosophie italienne est dominée par les courants idéalistes qui se sont propo-

sés de réformer la dialectique. Depuis dix ans s'y dessine un mouvement de réaction contre toute dialectique foncièrement immanentiste et historiciste. D'ailleurs le matérialisme historique prend un aspect particulier à travers l'expérience soviétique qui a accentué le caractère historique et réaliste du marxisme dans le sens d'un authentique machiavélisme. La discussion fit apparaître que le thème de la raison ancrée dans la foi chrétienne orientait les débats sans y figurer officiellement. On s'en doutait bien un peu...

La diversité du courant existentialiste s'est manifestée. Qui s'en étonnera! Si l'essentiel de l'existentialisme « doit se trouver au point où tous ces courants confluent », ce point de confluence existe-t-il ? Le courant italien insiste moins que le français sur les catégories « déséquilibre, angoisse, déception, sentiment de solitude cosmique, etc. » Il était d'ailleurs difficile de grouper sous un même vocable ceux qui le présentent comme une forme de leur athéisme et les autres qui prétendent y traduire leur expérience religieuse.

En conclusion, on peut se demander si les deux thèmes sont assez précis pour espérer une large confrontation dans un congrès : chacun risque de déterminer un congrès pour soi dans le congrès total qui en souffre. L'appendice consacré aux *problèmes épistémologiques* (pp. 485-577) amorce quelques thèmes essentiels familiers depuis aux lecteurs de la revue *Dialectica*, fondée en 1947, qui y trouveront les développements souhaités. La publication des *Discussions* en un troisième volume dépendra des circonstances financières. On ne peut que féliciter M. E. Castelli d'avoir mené à bien celle des Actes.

J. Gilbert, S. I.

R. Jolivet. — *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*. Abbaye S. Wandrille, Edit. de Fontenelle. 1948, 22 × 14 cm., 378 p.

Avec la compétence et la clarté qui lui sont coutumières, le doyen de la Faculté catholique de philosophie de Lyon décèle les sources et décrit les formes les plus caractéristiques de l'existentialisme, qu'une discussion préalable définit comme « l'ensemble des doctrines d'après lesquelles la philosophie a pour objet l'analyse et la description de l'existence concrète, considérée comme l'acte d'une liberté qui se constitue en s'affirmant et n'a d'autre genèse ou d'autre fondement que cette affirmation de soi ». Définition qui s'applique mal à la doctrine de G. Marcel, dont l'auteur ne sait trop s'il doit la rejeter hors de l'existentialisme (p. 26) ou y voir, au contraire « le type même d'une philosophie existentielle fidèle à toutes ses exigences » (p. 232). Au cours d'exposés très « objectifs », très compréhensifs, sur Kierkegaard et Nietzsche, Heidegger et Sartre, Jaspers et Marcel, l'auteur n'intervient qu'en note et se borne autant que possible à « juger du dedans », appréciant les doctrines en fonction de leurs propres principes et arguments. La conclusion, très suggestive et qui relève les principaux apports de l'existentialisme, reproche aux philosophes contemporains l'exclusivisme de leur méthode phénoménologique et signale l'impossibilité d'aboutir à l'universel et à l'ordre du droit par une pure description de faits singuliers. Mais si l'existentialisme consent à évacuer le nominalisme et l'empirisme, il peut aboutir, selon le vœu de G. Marcel à une philosophie « concrète par ses sources, riche de toute l'expérience humaine puisée à même la vie singulière, mais qui aurait en même temps le souci de s'achever en métaphysique authentique » (p. 345).

R. Troisfontaines, S. I.

R. Vernaux. — *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*. Coll. Cours et documents de philosophie. Paris, Tequi, 1949, 23 × 14 cm., 230 p. Prix : 600 frs franç.

C'est avec un vif plaisir qu'on lit les ouvrages de M. Vernaux. Le dernier dispense au lecteur les qualités françaises d'un exposé dégagé du fatras de l'érudition et dont les lignes maîtresses sont lucidement mises en valeur. Aussi le recommandons-nous très vivement à l'étudiant qui ne peut guère recourir aux sources. Avec plus de justice que M. Jolivet dans ses récentes *Doctrines*

existentialistes, l'auteur groupe dans une première partie « *les Fondateurs* » Kierkegaard et Husserl. Nous ne croyons pas qu'on puisse en effet rejeter « en appendice » la méthode phénoménologique et renvoyons aux articles de M. De Waelhens sur les rapports entre Existentialisme et Phénoménologie, en particulier à sa communication au congrès d'Amsterdam (1948). Nous préférons aussi qu'on groupe les maîtres allemands (Heidegger-Jaspers) et les maîtres français (Sartre-Marcel), surtout depuis que l'originalité de Sartre vis-à-vis de Husserl et de Heidegger apparaît davantage. On ne peut en rester à *la Nausée* (1938). Dans la conclusion (pp. 164-227) nous sommes heureux de voir largement posée l'inévitable question « *Littérature et Philosophie* ». Mais n'oublions jamais que « l'existentialisme est un mouvement de pensée extrêmement complexe et souvent fort obscur » (Préface).

J. Gilbert, S. I.

H. Kuhn. — *Begegnung mit dem Nichts*. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Tubingue, Mohr, 1950, 23 × 15 cm., 174 p. Prix : 4,80 Mk.

D'abord publié à Chicago sous le titre de *Encounter with nothingness*, ce livre témoigne d'une connaissance très poussée de la pensée de Sartre, Simone de Beauvoir, Camus, Jaspers, Heidegger, et de toute la philosophie moderne — surtout de Kant et de Hegel. L'existentialisme qu'il étudie est celui de Sartre, non celui de saint Thomas ni même de Gabriel Marcel. Dégagé des conventions académiques, cet existentialisme prend la philosophie au sérieux, mais il commet la faute décisive de renoncer à l'espérance. Il est une philosophie de la crise et rien que cela. Il lâche le contrepoids que trouve la pensée chrétienne dans l'*Aufstieg*, c'est-à-dire l'ascension, le progrès de la connaissance s'achevant dans l'amour.

Chapitre par chapitre, l'auteur découvre dans l'existentialisme un subjectivisme arrivé au stade du nihilisme, — un refus de l'ordre (à rapprocher de la participation farouche des existentialistes français à la « Résistance » pendant la dernière guerre), — lequel acule l'homme à un choix libre, à une émancipation qui ne trouve pas d'issue. Force est dès lors de revenir en arrière. Trois possibilités s'offrent à l'existentialiste battant en retraite : la première, « historico-théologique », identifiera l'être et l'histoire; la seconde retournera à l'idéalisme kantien; la troisième se tournera vers la théologie chrétienne dans le sens de Kierkegaard et Karl Barth. En fin de compte, cette dernière issue est elle-même intenable : elle assigne à l'homme une connaissance purement négative de Dieu, mais cette connaissance finit par ruiner la transcendance divine. En réalité il ne s'agit pas de sortir de l'existentialisme : celui-ci s'effondre de lui-même, car la crise à laquelle il entend se tenir se détruit elle-même; l'homme ne peut s'en tenir à la pure négation. Force lui est de reconnaître, au centre de sa pensée, la motion divine, l'*Aufstieg zu Gott*, qui donne consistance au monde créé à la ressemblance de Dieu — et l'on entre en métaphysique et dans la vie morale authentique, dans l'amour, dont la métaphysique de l'être est la condition et le germe. Nous explicitons ici les conclusions, très sobrement exprimées, de l'introduction de ce livre et de ses dernières pages, et nous croyons que cette explicitation n'en fausse pas le sens.

A. Hayen, S. I.

F. Jeanson. — *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Lettre-préface de J.-P. Sartre. Coll. « Pensée et civilisation ». Paris, Edit. du Myrte, 1947, 23 × 14 cm., 380 p. Prix : 345 frs franç.

Le présent ouvrage est surtout un commentaire des principaux thèmes du sartrisme, à propos desquels l'auteur dégage leur incidence sur le problème moral et la solution qu'en semble suggérer l'œuvre jusqu'ici publiée de J.-P. Sartre. Une lettre-préface de celui-ci confirme l'interprétation que M. J. a donnée de sa pensée. La solution sartriste du problème moral n'y est donc pas traitée pour elle-même, comme son titre pourrait le faire croire. Cet ouvrage représente certainement une contribution importante à l'intelligence du

sartrisme et de ses rapports aux diverses formes de l'existentialisme contemporain. Quant à la position morale qu'il laisse entrevoir comme étant celle de J.-P. Sartre, on peut dire, en un certain sens, que par sa structure générale, elle ne diffère pas de celle qu'ont tenue depuis l'antiquité de nombreux philosophes, car elle fait consister en somme la valeur morale de l'action humaine dans sa fidélité essentielle à la nature de l'homme. Mais, étant donné la conception que se fait le sartrisme de la nature humaine, elle aboutit à une négation de toute morale objective, qui ne peut avoir comme conséquence que l'immoralisme le plus radical. E. Brisbois, S. I.

H. Paissac. — *Le Dieu de Sartre.* Coll. Structures de notre temps. Paris-Grenoble, Arthaud, 1950, 19 × 14 cm., 160 p.

Cet ouvrage, comme les deux autres de la même collection dont la N.R.Th. a déjà rendu compte, a pour but de confronter le sartrisme avec la philosophie traditionnelle, disons : le thomisme. Non pour en accuser les divergences, qui sont considérables, surtout dans la matière dont traite le présent volume; mais au contraire pour chercher s'il ne serait pas possible de dégager dans les perspectives mêmes d'une philosophie existentialiste une base à partir de laquelle un contact pourrait s'établir entre ces deux conceptions. Cette base, l'auteur la trouve dans l'expérience de l'existence, « cette pâte, comme dit Sartre, dans laquelle sont pétries les choses ». Analysant cette expérience dans ses implications logiques, il montre comment « une philosophie existentialiste pourrait peut-être, à condition d'éliminer certaines équivoques, consentir à nommer Dieu : Celui qui est » (p. 155). Et partant de là, il examine si les motifs allégués par Sartre pour refuser Dieu « ne pourraient se transfigurer en raison de lui faire accueil » (ibid.). Il ressort enfin de toutes ces analyses que « le Dieu refusé par Sartre n'est qu'une image de Dieu déformée par les hommes » (ibid.). Malgré leur finesse et le désir de compréhension mutuelle qui les anime, les vues de l'auteur ont-elles chance d'avoir prise sur des esprits acculés par leur méthode même à rejeter toute réalité dépassant l'expérience ? On en doute un peu. E. Brisbois, S. I.

B. Pruche. — *L'homme de Sartre.* Coll. Structures de notre temps. Paris-Grenoble, Arthaud, 1949, 19 × 14 cm., 130 p. Prix : 230 frs franç.

Cet ouvrage fait partie de la collection « Structures de notre temps », fondée par les PP. Dominicains, pour essayer «de jeter les fondements d'une interprétation aussi correcte que possible de l'existence ». Amorçant le « grand thème de structure du monde d'aujourd'hui », l'auteur voudrait dégager, dans l'homme de Sartre, les lignes de force dont les pôles seraient « la liberté d'engagement » et « la liberté aux prises avec son être pour autrui ». Son mérite est de n'avoir pas séparé dans Sartre pensée philosophique et littérature. La dialectique de la liberté sartrienne est exposée avec clarté; certains points plus délicats, comme la néantisation, sont laissés dans l'ombre. L'auteur esquisse une « mise au point de l'existentialisme sartrien, au nom de la philosophie existentielle ». J. Gilbert, S. I.

R. Jolivet. — *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre.* Abbaye Saint-Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950, 19 × 14 cm., 112 p. Prix : 300 frs franç.

Le thème de la mort est un de ceux auxquels l'existentialisme contemporain s'est attaché avec une insistance particulière. Heidegger et Sartre ont vu dans la mort la chute définitive de l'être-conscience dans le néant. Ce sont les vues de ces deux philosophes sur ce sujet que M. J. analyse dans le présent ouvrage, pour en dénoncer le caractère gratuit et sophistique. Il y oppose la thèse traditionnelle de l'immortalité de l'âme, et les raisons d'ordre psychologique et métaphysique sur lesquelles elle s'appuie. Enfin, dans un dernier chapitre, il expose le sens de la mort en montrant qu'elle n'est pas une réduction de l'être au néant, mais l'achèvement de ce dont toute la vie humaine n'est que l'élaboration progressive. E. Brisbois, S. I.

SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES

H. C. Desroches, H. C. Bardy, R. Aubenas, etc. — *Inspiration religieuse et structures temporelles.* Coll. Bases de l'humanisme (Economie et humanisme). Paris, Editions ouvrières, 1948, 19 × 14 cm., 292 p. Prix : 430 frs franç.

Voici, bien conforme à l'esprit du groupement « Economie et Humanisme », un recueil d'études positives sur la pénétration des structures temporelles par le ferment évangélique. Des auteurs, très souvent spécialistes, tels H. G. Bardy, J. R. Palanque, dom Leclercq, M. D. Chenu, nous exposent des cas d'espèce très différents les uns des autres, tous révélateurs de tel ou tel aspect du problème. C'est, par exemple, l'étude sur les communautés chrétiennes primitives, celles sur les transformations du droit romain, sur la vie économique des monastères. Tantôt, nous voyons l'Eglise s'engager à fond dans les structures temporelles ou les créer même; tantôt, comme pour rassembler ses forces avant quelque action décisive, elle élabore des formations qui semblent se tenir à l'écart. La période couverte par ces études va du I^er^ au XIII^e^ siècle. On souhaiterait une seconde série consacrée à l'époque moderne, où l'action de l'Eglise apparaît peut-être moins facilement et pour laquelle les éléments d'un inventaire seraient d'autant plus précieux.

C. Mertens, S. I.

Dom N. Perrier. — *Cité chrétienne. Essai de synthèse.* Fribourg-Paris, Editions St-Paul, 1948, 24 × 16 cm., 352 p.

L'éditeur nous informe que l'auteur de « Cité Chrétienne », aujourd'hui Prieur à l'abbaye de la Pierre-qui-vire, a occupé d'éminentes fonctions dans la vie publique suisse. Faut-il s'étonner, dès lors, de la vaste information, de la sagesse, de la distinction qui marquent fortement cet ouvrage ? Dom Perrier a voulu donner une vue synthétique de la vie sociale, telle que la comprend la doctrine chrétienne. Partant d'une philosophie de la connaissance, il s'attache longuement à la théorie générale de la société et du droit. Puis il consacre une série de chapitres à la société politique, pour finir par quelques brèves considérations sur la communauté familiale et la société économique. Vaste ensemble, pareil à un de ces panoramas de montagne où, malgré la netteté de l'atmosphère, on saisit surtout les grandes orientations, distingue quelques sommets célèbres ou particulièrement attirants. Qui voudrait étudier le terrain plus en détail devrait prendre une autre méthode et, peut-être, certains lecteurs préféreraient-ils que dom Perrier les eût retenus davantage sur telle ou telle question : caractère propre de la société politique; fondement réel de la valeur — dont l'*aestimatio communis* nous paraît être un critère plutôt qu'une source —; limites de l'économie de marché; etc. Pour une vue d'ensemble, cependant, peu de guides feront aussi bien que l'éminent auteur. Sa connaissance approfondie du thomisme, son expérience, lui font dominer le terrain, situer les problèmes avec maîtrise et leur donner des solutions où la justesse est rarement en défaut.

C. Mertens, S. I.

G. Viviani. — *Doctrinas Sociales.* Rome, Tipografia Poliglota Vaticana, 1949, 26 × 18 cm., 376 p.

Cet ouvrage se divise en trois parties d'importance inégale : une revue des principales théories sociales; un exposé de la doctrine sociale de l'Eglise; un aperçu de la situation sociale au Chili. Le tout est bien pensé et plein de compréhension. L'auteur fut un des initiateurs de l'action sociale au Chili. Il a rendu un appréciable service à ses compatriotes, voire aux lecteurs de langue espagnole en leur assurant ce manuel dense, bien au fait des problèmes actuels. Pour l'étranger, l'aperçu qu'il donne sur son pays est d'un réel intérêt.

C. Mertens, S. I.

C. Gits. — *Recht, persoon en gemeenschap.* Een sociologische en existentieel-phenomenologische ontleding van het juridische verschijnsel. Coll. Leuvense Bibliotheek voor Philosophie, n° 2. Louvain, Nauwelaerts, 1949, 25 × 17 cm., XII-420 p. Prix : 195 frs.

M. Gits était remarquablement préparé à traiter le problème capital et difficile qui fait l'objet de son étude. Docteur en droit et en sciences politiques et sociales, licencié en philosophie, il disposait de connaissances étendues et d'une formation à la fois spéculative et positive. Ces avantages, le premier surtout, ne manqueront pas de frapper ses lecteurs. C'est principalement à travers l'œuvre de G. Gurvitch que M. Gits étudie le problème du droit et le problème connexe des rapports entre la personne et la société. Pareille approche lui permet de faire une ample place à la recherche phénoménologique, à la philosophie des valeurs et à d'autres éléments de la philosophie récente. L'auteur n'accepte d'ailleurs pas sans plus les positions de Gurvitch et montre, en particulier, l'inconsistance de son transpersonalisme. Il retient cependant bon nombre de ses idées. Il voit finalement dans le droit une médiation toujours provisoire, servant de base pour une marche en avant sans cesse reprise. Ses positions sont proches de celles que défendirent déjà G. Madinier, P. Roubier et bien d'autres. Elles sont dans la ligne d'un thomisme bien compris, mais le cheminement de la philosophie scolastique et celui des maîtres qu'a suivis M. Gits diffèrent sensiblement. C'est sous leur influence peut-être qu'il n'attache pas toujours à l'intelligibilité autant d'importance qu'on souhaiterait et qu'il néglige l'aspect de soumission que comprend l'activité morale pour ne mettre en lumière que la création. Mais l'intérêt de l'ouvrage est justement de nous ouvrir, par l'exposé de ces itinéraires plus récents, des perspectives renouvelées sur le droit et sa philosophie. Nous nous sentirions encore plus à l'aise si le propos de l'auteur avait été plus net, s'il avait choisi entre une étude critique de Gurvitch et un exposé personnel, s'il avait élagué quelque peu son abondante information. Mais cette exubérance n'est pas un grave défaut. L'exposé de M. Gits est riche et bien mené; les positions auxquelles il se range sont fermes et fécondes à la fois. C. Mertens, S. I.

E. Dupréel. — *Sociologie générale.* Coll. Univ. libre de Bruxelles, Travaux de la Fac. de philosophie et lettres. Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 23 × 14 cm., 398 p. Prix : 480 frs franç.

Récemment, le monde universitaire rendait hommage à la féconde carrière et à l'œuvre du professeur Dupréel. Il nous est particulièrement agréable de présenter en ce moment un ouvrage qui condense tout un secteur de ses recherches et qui est en liaison très étroite avec les autres. Dans cette *Sociologie générale,* l'auteur, se maintenant sur le plan d'une étude purement positive, s'attache à dégager les éléments premiers de toute vie sociale et analyse, à partir d'eux, certaines formes fondamentales de cette vie : formes inférieures, instinctives (paléosociologie) ; formes supérieures (droit, religion, économie...). Partant du rapport social comme fait premier, l'éminent professeur de Bruxelles étudie la vie des groupes sociaux, puis leur symbiose. On lira avec intérêt cette analyse méthodique, patiente. Elle donnera l'impression de fréquenter un maître en longue possession de sa matière, pour qui hésitations et problèmes sont surmontés désormais. On n'échappera peut-être pas au sentiment que, parfois, cette sérénité est obtenue au prix de simplifications. L'analyse du droit, la présentation de l'Etat, la possibilité d'une société universelle mériteraient un traitement plus approfondi. Dans la *Sociologie générale,* comme dans *Le Pluralisme sociologique,* le catholique est heureux de trouver des positions très proches de celles qu'il est habitué à défendre. Le rapport social avec tout ce qui en découle n'est-il pas dans la ligne de cette charité qui fait le fond de la vie chrétienne ? Mais, ici encore, le sens profond des choses nous semble manquer dans la description de l'auteur. Le courant d'amour qui anime toute vie sociale féconde est bien autre chose que la persuasion dont il

nous parle. Cependant, obligeant à sortir de perspectives individualistes encore trop coutumières, ou de catégories à priori mal fondées, marquée d'un esprit positif qui fait trop souvent défaut, cette *Sociologie générale* sera pour beaucoup d'une lecture fructueuse. C. Mertens, S. I.

Autour de la nouvelle déclaration des droits de l'homme. Textes réunis par l'U.N.E.S.C.O. Paris, Edit. du Sagittaire, 1949, 236 p. Prix : 500 frs franç.

Au cours de 1947, l'UNESCO a procédé à une enquête préliminaire sur les problèmes que devait soulever la rédaction d'une déclaration universelle des droits de l'homme. Une bonne trentaine des réponses reçues ont été réunies dans ce volume. Rédigées souvent par des hommes éminents dans quelque branche du savoir, appartenant à tous les points de l'horizon philosophique et aux nations les plus variées, elles éclairent le sujet, sinon d'une manière systématique et complète, du moins sous des angles nombreux. Dans la préface, J. Maritain, avec beaucoup de justesse et de fermeté, délimite l'unité d'action qu'il est possible d'obtenir dans la diversité des principes. Parmi les autres collaborateurs, citons E. H. Carr, L. Somerhausen, J. Lewis, J. Hasaert, le P. Teilhard de Chardin. Les diverses réponses indiquaient le progrès à réaliser au regard des Déclarations précédentes, celle de 1789 surtout, par l'adjonction des droits sociaux et économiques aux droits politiques, par une conscience plus vive de la communauté humaine. Que ce recueil de réponses vienne après que la Déclaration a été rédigée et publiée n'enlève rien à son intérêt, car il aide à en délimiter la portée exacte et à préciser sa valeur morale. Le problème a trop d'importance pour que l'on puisse négliger l'apport d'esprits souvent distingués et certainement sincères. C. Mertens, S. I.

P. Coulet, S. J. — *La personne humaine en danger.* Paris, Spes, 1949, 19 × 12 cm., 238 p. Prix : 250 frs franç.

Comme toujours, depuis près de trente ans, le R. P. Coulet a choisi pour thème de ses conférences de carême en la cathédrale de Bordeaux un problème éminemment actuel. A force d'exalter la grandeur de l'homme, sa maîtrise de la matière et de lui-même et de prétendre l'affranchir de toute sujétion, le monde moderne n'a abouti qu'à écraser sa personnalité. La technique perfectionnée de la production a réduit l'ouvrier à n'être plus qu'une machine; les progrès merveilleux de la physiologie, de la psychanalyse, de la psychiatrie fournissent les moyens d'altérer sa personnalité, de forcer les secrets les plus intimes de sa conscience; les doctrines collectivistes, totalitaristes, communistes exigent son asservissement et son sacrifice à la collectivité. A ces aberrations, dont on a vu les effroyables conséquences pratiques, le P. Coulet oppose la vraie valeur de l'homme, celle qui lui vient de son pouvoir de connaître et de s'approprier ainsi tout l'univers, celle surtout de son caractère moral qui fait de lui-même l'ouvrier de sa propre valeur personnelle, en s'achevant, se dépassant lui-même. Mais par-dessus tout, sa dignité lui vient de sa vocation surnaturelle de fils de Dieu, appelé à s'incorporer au Verbe incarné et à vivre de sa vie. « Profanation donc, confinant au sacrilège, que de traiter l'homme comme un simple objet d'expérimentation, ou comme un animal de laboratoire, comme une simple force de production ou comme un simple moyen d'action dont on se sert pour des fins individuelles ou collectives d'intérêt, de prestige ou de domination ». R. Lechat, S. I.

Conférences de Notre-Dame de Paris. Paris, Spes, 1949, 19 × 12 cm.

M. Riquet, S. J. — *Le chrétien face au pouvoir.* 190 p. Prix : 180 frs franç.

M. Riquet, S. J. — *Pour régner... servir.* Retraite pascale, 64 p. Prix : 80 frs franç.

Très actuel aussi le sujet des Conférences de carême de Notre-Dame de Paris : l'attitude du chrétien à l'égard des pouvoirs constitués. L'obéissance n'est pas une démission, une sorte d'asservissement du plus faible par le plus fort. L'obéissance est amour, union des volontés dans la poursuite d'un bien commun. Qu'il s'agisse de la communauté familiale ou de la communauté d'entreprise, ou de la communauté politique nationale ou même internationale, l'éminent conférencier établit lumineusement les dispositions qui doivent animer et ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Dans la Retraite pascale, il confirme la même doctrine par l'exemple du divin Maître, pris dans quelques passages de l'Evangile, racontés simplement et sobrement commentés : l'enfant de Nazareth, le Bon Pasteur, le Maître lavant les pieds à ses disciples, le divin Crucifié attirant tout à Lui. R. Lechat, S. I.

F. Vito. — *Economia e personalismo.* Milan, Vita e pensiero, 1949, 18 × 12 cm., 140 p. Prix : 275 lires.

Le Professeur Vito est un des économistes catholiques les plus en vue. Le petit volume que nous donne Vita e Pensiero reprend la substance de conférences données par lui en divers pays; les trois chapitres portent respectivement sur la planification, sur la sécurité sociale, sur l'organisation économique internationale. Outre une connaissance approfondie des mécanismes et des théories économiques, le lecteur appréciera la manière dont l'éminent auteur sait montrer les aspects moraux des problèmes abordés. C. Mertens, S. I.

O. V. Nell-Breuning, S. J. et H. Sacher. — *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik.* Fasc. III : *Zur sozialen Frage.* Fasc. IV : *Zur Wirtschaftsordnung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 26 × 17 cm., 243 et 312 colonnes. Prix : 5.20 marks et 6.50 marks.

Nous avons signalé en son temps la parution des deux premiers cahiers de cette série. Elle est destinée à former un dictionnaire de doctrine politique, dictionnaire dont les articles ne sont pas rangés en ordre alphabétique, mais groupés par matière. Après les cahiers sur la doctrine sociale catholique et sur la théorie catholique de l'Etat, voici « La question sociale » et « l'Organisation économique ». A mesure qu'avance la publication, les cahiers prennent plus d'importance et apparaissent de plus en plus substantiels. De soigneuses et pénétrantes analyses, une vaste information et un sens avisé des problèmes actuels classent cette collection d'études parmi les meilleurs ouvrages d'ensemble dont nous disposions actuellement en matière de doctrine sociale. On admire le savoir du P. von Nell-Breuning qui en est — et de loin — le principal rédacteur.

Le fascicule consacré à la question sociale se divise, grosso modo, en deux parties. Après un aperçu fort intéressant sur les aspects divers de la question sociale à travers le temps et l'espace, un premier groupe d'articles est consacré aux facteurs d'une organisation sociale saine. On notera, en particulier, le long développement consacré à la charité. Un second groupe d'articles se rapporte au travail (régime, rémunération, chômage, etc.). Dans la bibliographie qui termine le cahier et où les auteurs ont été rangés par pays, nous regrettons de ne pas trouver, pour la Belgique, le nom du P. Fallon, dont la contribution ne peut être négligée. — Le fascicule relatif à l'organisation économique — 300 colonnes de texte serré — commence par une analyse du concept même d'économie, étudie ensuite les divers régimes économiques, la production, la répartition, la consommation, la circulation et ses divers éléments.

On trouvera parfois, dans l'exposé, des lacunes. La notion fondamentale de besoin, comme celle de ressource, auraient pu faire l'objet d'une analyse plus sérieuse encore; on aurait aimé trouver, par exemple, une classification et une hiérarchie sommaire des besoins. L'économie planifiée de type soviétique mériterait une étude, fût-elle brève. Les indications bibliographiques pourraient être plus nombreuses. On ne partagera pas invariablement toutes les vues exprimées dans les diverses études, mais on aura toujours profit à s'y référer et, généralement, on en appréciera la justesse et le sérieux. La distribution

des articles a forcément quelque chose d'arbitraire et parfois d'inattendu; qui s'attendrait, par exemple, à voir « Lebensraum » traité à propos de la question sociale ? Aussi, pour la facilité de la consultation, il importera beaucoup d'établir, en fin de publication, un index alphabétique pour l'ensemble des cahiers. Ceux-ci constitueront, sans aucun doute, un excellent ouvrage de référence.

C. Mertens, S. I.

E. Stakemeier. — *Wege in die Gegenwart.* Das Erbe von gestern, die Aufgaben von morgen. 2e édit. Paderborn, Schöningh, 1947, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 2,80 marks.

C'est avec joie que l'on signale chaque effort fait en Allemagne pour sortir du chaos consécutif à vingt années de crise doctrinale, politique et militaire. L'ouvrage que voici contribuera certainement à assurer aux esprits des directives fermes, à susciter dans les cœurs la confiance en une action courageuse et persévérante. Après avoir rappelé l'échec de la technique laissée à elle-même et de la raison érigée en norme suprême, l'auteur insiste sur la nécessité d'un ordre social et politique objectif, fait de justice et de respect de la personne humaine, fondé sur le souverain domaine de Dieu. L'auteur met en garde contre une philosophie de catastrophe qui amènerait les chrétiens à se retirer d'un monde destiné au chaos et à attendre, dans l'isolement, la venue du Seigneur. Certaines pages de l'ouvrage sont un vibrant éloge de la « philosophia perennis » ; on n'aura pas de peine à retrouver l'inspiration de celle-ci tout au long de l'exposé.

C. Mertens, S. I.

G. Picot. — *Cardin Le Bret (1558-1665) et la doctrine de la souveraineté.* Paris, Recueil Sirey, 1948, 25 × 16 cm., 230 p. Prix : 550 frs franç.

Contemporain et collaborateur de Richelieu, Cardin Le Bret fut un des théoriciens du pouvoir absolu, indivisible, soustrait à tout contrôle humain de la Royauté. Jamais, toutefois, sa position en la matière ne fut extrême et cela s'explique parfaitement. D'une part, il était encore suffisamment proche de la tradition scolastique et enclin à admettre, en théorie sinon en pratique, certaines atténuations à l'absolutisme; d'autre part, il n'était pas un pur théoricien. Intimement mêlé aux affaires de l'Etat, il entrevoyait facilement les dangers d'un pouvoir sans contrôle ni limites. On peut même dire que, à mesure que l'ordre se rétablissait en France et qu'une autorité forte était moins exigée par les circonstances, il s'orienta vers une formule plus tempérée, très différente de celle que devait imposer plus tard Louis XIV. L'étude de G. Picot met d'ailleurs fort bien en lumière la contribution de Le Bret, à côté de celle d'un Bodin ou des auteurs postérieurs. Son caractère de modération, de « prud'homie » le rend sympathique, encore que parfois ses vues sur la nature humaine soient bien sombres. On aura profit à faire sa connaissance à travers l'exposé de G. Picot.

C. Mertens, S. I.

H. Rollet. — *Albert de Mun et le Parti catholique.* Paris, Editions Contemporaines, Boivin et Cie, 1947, 19 × 12 cm., 128 p.

H. Rollet. — *Les étapes du catholicisme social.* Coll. Culture catholique, 3. Paris, La Colombe, Editions du Vieux Colombier, 1949, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 175 frs franç.

Dans notre livraison d'avril 1949 (p. 440), nous avons signalé l'important ouvrage de M. Rollet, « L'action sociale des catholiques en France, 1871-1901 ». La richesse de la documentation et la rigueur de la méthode scientifique, disions-nous, en font une contribution de première valeur à l'histoire du catholicisme social. Depuis, M. Rollet a retracé, en un vigoureux raccourci, le développement de l'action sociale catholique dans les divers pays, depuis la naissance de la question ouvrière, jusqu'aux formules audacieuses de la Mission de Paris ou de la Mission de France. Nous ne faisons que signaler cet ouvrage ici. Nous nous arrêterons, par contre, un instant à la dernière étude de l'auteur sur la tentative d'un parti catholique en France. M. Rollet y met en lumière les préoccupations essentielles qui inspirèrent A. de Mun en 1885 :

défense des intérêts religieux de plus en plus menacés, réalisation d'une politique sociale active. Il montre comment les catholiques conservateurs absorbés par la question du régime politique, rejetèrent son projet et comment le pape Léon XIII, très soucieux sans doute des intérêts religieux et plein d'admiration pour l'action sociale de de Mun, mais désireux aussi de ne pas voir se diviser les catholiques et de ne pas s'aliéner la République, jugea cette tentative inopportune. Même si l'on fait abstraction de l'influence exercée sur de Mun par l'exemple de notre ancien parti catholique, l'expérience tentée par lui mérite de retenir particulièrement l'attention en Belgique. N'est-ce pas pour mieux réaliser les deux points essentiels de son programme et pour échapper à certains inconvénients de la formule préconisée que l'on a choisi récemment chez nous une nouvelle formation politique où, avec un maximum d'ouverture et de liberté de mouvement, il serait possible de servir à la fois la cause sociale et les droits de la religion ? C. Mertens, S. I.

R. Carpentier, J. Lannoye. — *Suisse, nation européenne.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1949, 224 p.

Ce livre, présenté par deux auteurs belges, un professeur de théologie et un industriel, intéressera non seulement l'homme politique, mais tout citoyen conscient de sa responsabilité dans la cité. Il pourrait passer à première vue pour un panégyrique du peuple suisse, libre et heureux au cœur de l'Europe. Le but des auteurs est tout autre. A l'heure où un système centralisateur et niveleur menace de plus en plus de paralyser dans nos pays les vertus personnelles des peuples, les auteurs cherchent à découvrir l'âme et l'esprit des institutions d'une démocratie exemplaire. En cette Suisse, la plus vieille des démocraties et la plus étonnante des confédérations, qui est aussi « le fruit longuement mûri de l'expérience des siècles » (Pie XII), ils montrent non pas le prototype parfait et un modèle à copier, mais certaines qualités maîtresses des institutions, écrites et vivantes, qui expliquent l'équilibre politique du pays, son atmosphère d'entente, sa vie stable en confédération, entre les grands ensembles allemand, français, italien et danubien, au croisement de deux confessions religieuses, de quatre langues, de quatre cultures. « La Suisse est une réussite évidente, une des plus remarquables réalisations de la civilisation européenne, une démocratie de rendement », a écrit André Siegfried. Or quelle est la cause de ce succès ? C'est que, disent les auteurs, la confédération helvétique est une démocratie « à la mesure de l'homme ».

Il n'est pas possible de rendre compte ici de la riche pensée des auteurs. Il faudrait transcrire de belles pages sur le climat d'amitié comparé au climat de pure justice, sur l'esprit familial et communautaire, etc. Un des caractères les plus intéressants relevé par les auteurs est « le respect de l'homme », c'est-à-dire de toutes ses valeurs que l'homme désire en effet épanouir librement au sein de la communauté où il vit. Ce respect de l'homme implique le « respect du divers » : respect de la langue, de la culture, de la religion, des traditions, des convictions. Ce respect de l'homme est inscrit profondément dans le maintien des communautés originelles où s'incarne et se perpétue la personne : le Suisse défend de toutes ses forces les autonomies communales et cantonales, vrais bastions contre l'étatisme envahissant. La « démocratie directe », autre signe du respect de l'homme, laisse au citoyen suisse le vote des lois elles-mêmes, dès qu'il le juge nécessaire. Les auteurs croient, non sans raison, que le droit de referendum à lui seul, adapté prudemment, changerait le visage de celles de nos démocraties où le peuple ne compte plus. Ils savent d'ailleurs montrer les ombres au tableau, certains illogismes qui persistent, les mécontentements qui se font jour. A quoi on pourrait ajouter, pour atténuer une impression trop optimiste, l'étroitesse, encore trop fréquente en certains endroits, de la politique religieuse, le conservatisme de certains milieux. On ne peut que souhaiter de nombreux lecteurs à ce « traité » très actuel de morale politique. A. Ebneter, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*